لكن في الوقت نفسه يتعيَّن على الفلاسفة المتدربين الاطلاع ما أمكنهم على مجال البحث العلمي التجريبي قبل التجرُّؤ على تقديم تأملاتٍ فلسفيّةٍ حول هذا الموضوع. إنّ النظريّةَ العِلمية للرؤية، مثلًا، ليست مُنافسًا أو بديلًا للتحليل الفلسفي لمفهوم الرؤية: لكن سيكون لكلٍّ منهما مزيدٌ من المصداقية بقدر اتِّساقِهما مع بعضهما البعض.

الميتافيزيقا وفلسفة العقل

ومع ذلك، لا تهتمُّ فلسفةُ العقل فقط بالتحليل الفلسفي للمفاهيم النفسية أو المفاهيم العقلية فقط، بل تشتبك أيضًا تشابُكًا معقّدًا بقضايا **ميتافيزيقية**. والميتافيزيقا - التي جرت العادة على جعْلها أصلَّ كل الفلسفة - هي التحقيق المنهجي للبنية الأكثر أساسية للحقيقة. هي تتضمن **الأنطولوجيا** - باعتبارها القسم الأهم - والأنطولوجيا هي دراسة الأشياء التي توجد أو يمكن أن توجد. وتشتبك فلسفة العقل بالميتافيزيقا لأنها تقول شيئًا ما متعلقًا بالحالة الأنطولوجية لموضوعات الخبرة، ومحلها داخل المخطط الأوسع للأشياء. ليس هناك علم استثنائي - ولا حتى الفيزياء، ناهيك عن علم النفس - يمكنه أن يغتصب دورَ الميتافيزيقا، لأنَّ كلَّ علم تجريبي يفترض مسبقًا إطارَ عملٍ ميتافيزيقيًّا، تُفسَّر فيه النتائج التجريبية. ودون تصور عام متماسك للواقع ككل، لا يمكننا أن نأمل في جعْلِ نظرياتِ وملاحظات العلوم المختلفة متوافقةً: شريطة أن هذا التصور ليس من مهمة أي علم من هذه العلوم، وإنما من مهمة الميتافيزيقا.

يعتقد بعضُ الناس أنّ عصر الميتافيزيقا قد ولّى، وأنَّ ما يطمح الميتافيزيقيون إلى تحقيقه هو حلم مستحيل. يزعم هؤلاء الناس أنه من الوهم أن نفترض أنّ بإمكان البشر صياغة وتسويغ صورة غير مشوَّهَةٍ عن البنية الأساسية للحقيقة - إما لأنَّ الحقيقةَ لا يمكن لنا الوصول إليها، أو لأنَّ افتراضَنا أنَّ الحقيقة المستقلّةَ عن اعتقاداتنا موجودةٌ بإطلاق ما هو إلا أسطورة.

التي عظَّمْناها تحت عنوان **أفكار**. وتبدو، في حالتنا على الأقل، مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالقدرة على استخدام **اللغة**. هذا يقودنا بطبيعة الحال لدراسة طبيعة **العقلانية والذكاء في الفصل الثامن** - التي قد نميل إلى الاعتقاد بأنها حكرٌ على المخلوقات الحية ذات القدرات المعرفية العُلْيَا مثل قدراتنا، لكنها تُنسبُ أيضًا بشكلٍ متزايد إلى بعض الآلات التي اخترعناها بأنفسنا. ثم في **الفصل التاسع** نناقش تقريرات مختلفة عن كيف تضع الموضوعات الذكية معارفها وقدراتها الفكرية موضعَ التنفيذ من خلال الانخراط في **فِعل قصدي**، وذلك بهدف إحداث تغييرات مرغوبة في الأشياء والأحوال في العالم. وفي النهاية، في **الفصل العاشر**، نحاول أن نفهم كيف يمكن لنا أن نمتلك **معرفة بأنفسنا وبالآخرين** كموضوعات للخبرة موجودة في مكانٍ وزمانٍ: أي كيف يمكن للموضوعات الذكية مثلنا إدراك ما نحن عليه بالتحديد. وذلك يعيدنا من أوجه كثيرة مرةً أخرى إلى المشاكل الميتافيزيقية المتعلقة بالنفس والجسد التي أُثيرت في البداية في الفصل الثاني.

على المرور بتغيُّراتٍ في خصائِصِه بمرور الوقت. ومن المهم أن لا نخلط بين "الجوهر" بهذا المعنى و "الجوهر" الذي يُفهم كدلالةٍ على نوعٍ ما من **الأشياء stuff** كالماء أو الحديد. وسنبدأ في هذا الفصل بالنظر في بعض حجج ثنائية الجوهر.

الثُّنائية الديكارتية

لعلَّ الثنائيةَ الجوهرية الأشهر تاريخيًّا هي ثنائية ديكارت، رغم أنه ليس واضحًا تمامًا أيُّ صورةٍ التزمها ديكارت من الصورتين المذكورتين أعلاه(1). كثيرًا ما كتب ديكارت كما لو أنه يعتقد أنَّ الشخص، كأنا وأنت، شيءٌ ما مستقلٌّ تمامًا عن جسد الشخص - في الواقع، هذا الشيء ليس ماديًّا على الإطلاق، وعديمُ كلِّ الخصائص الفيزيائية مهما كانت. وعلى هذا التفسير فالإنسانُ جوهرٌ غير مادي - رُوح - هو في علاقةٍ من نوعٍ خاص مع جسدٍ مادي معين، الجسد **الخاصّ** به. لكن في أحيان أخرى يتحدّث ديكارت بدرجة أكبر كما لو أنه يعتقد أنَّ الإنسان هو نوعٌ مزجيٌّ من الروح اللامادية والجسد المادي، بينهما علاقة غامضة من "التوحُّد الجوهري". سأضع هذا التفسيرَ الثاني جانبًا، رغم أنه مُثير للاهتمام، لأنه إلى حدٍّ كبير عندما يُشير الفلاسفةُ اليومَ إلى "الثنائية الديكارتية" فعادةً ما يَعنون الرأيَ الأول، وهو أن الإنسان

(1) لقد صاغ ديكارت آراءه المتعلقة بالعلاقة بين النفس والجسد الصياغة المعروفة في: تأملاته في الفلسفة الأولى (1641)، تجدها في:
The Philosophical Writings of Descartes, ed. J. Cottingham, R. Stoothoof and D. Murdoch (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
وفي الآونة الأخيرة كان أحد أشهر نقاد ديكارت وأعنفهم هو جلبرت رايل، انظر كتابه:
The Concept of Mind (London: Hutchinson, 1949), ch. 1.
ولنقد مثير للجدل للرؤية المسلّم بها أن ديكارت كان "ثنائيًّا ديكارتيًّا" انظر:
Gordon Baker and Katherine J. Morris, Descartes' Dualism (London: Routledge, 1996).
ومن المؤسف أنَّ العديد من الفلاسفة المحدثين يميلون إلى تشويه آراء ديكارت التاريخية أو تبسيطها بإفراط، لكن لا يحتمل المقام هنا الاشتباك معهم في هذه المسألة.

صحيح بالنسبة لـ B، وهو أنَّ بإمكاني أن أوجد دون وجوده، ليس صحيحًا بالنسبة لي.

لكن، قوة هذه الحجة (حتى مع القبول بشرعيّتها التي قد تكون موضِعَ تساؤُلٍ) تعتمد على قوة إقناع مقدِّمتها: وهي أنه من الممكن فعلًا بالنسبة لي أن أوجد دون جسد[3]. ولدعم هذه الحجة، زعم ديكارت أنَّ باستطاعته على الأقل تصوُّر نفسه موجودًا في حالةٍ غير جسدية. وللإنصاف، يبدو هذا معقولًا تمامًا. ففي النهاية، يُخبر كثيرٌ من الناس عن أنّ لديهم ما يسمَّى تجارب "الخروج عن الجسد"، يبدو فيها أنهم طَفَوْا بعيدًا عن أجسادِهم وحلَّقوا فوقها، ناظرين إليها من إطلالةٍ خارجية بالطريقة التي قد يقوم بها شخصٌ آخر. قد لا تكون هذه التجاربُ صادقةً: فعلى الأرجح هي تجارب هلوسة ناتجة عن الإجهاد أو القلق. لكنها تُشير على الأقل إلى أنّ بإمكاننا **تصوُّر** وجودٍ في حالةٍ غير جسدية. ومع ذلك، فإنّ حقيقةَ أنّ بإمكاننا **تصوُّر** بعض الحالات لا يكفي لإثبات أنّ هذه الحالاتِ ممكنةٌ منطقيًّا حتى. لا يجد الكثيرُ منا صعوبة تُذْكر في تصور العودة بالزمن والمشاركة في الأحداث التاريخية، بل إلى حدٍّ تغيير ما وقع في الماضي. لكن بالفحص الدقيق نرى أنه يستحيل منطقيًّا أن نغيِّرَ الماضي، فهو جعل ما حدث لم يحدث. كذلك، لن نستطيع استنتاج أن من الممكن فعلًا أن نوجد بلا جسد من حقيقة أنّ المرءَ يمكنه تصوُّرُ نفسِه بلا جسد.

بالطبع، لم يزعم ديكارت فحسب أنّ بإمكانِه **تصوُّر** وجوده دون جسد، وإنما زعم أيضًا أن بإمكانه أن "يدركَ بوضوحٍ وتمييزٍ" أنّ ذلك ممكنٌ. ولكن، بعد ذلك، يبدو أن زعمه مجرد تأكيد على أنه **ممكن** حقًّا بالنسبة له أن يوجد دون جسد، ولا يمدُّنا بأيِّ **أسسٍ** مستقلَّةٍ لهذا التأكيد. على الجانب الآخر، هل

---

(3) أحد الأسباب المحتملة للتشكك في الحُجَّة هو أنها تفترض أنّه لخاصية ضرورية لأي جسم، B، أنه جسم، أي أن B لا يمكن أن يوجد إلا إذا كان جسمًا. أنا شخصيًّا أجد هذا الافتراض معقولًا، لكن طُعن فيه من قِبل:
Trenton Merricks: 'A New Objection to A Priori Arguments for Dualism', American Philosophical Quarterly 31 (1994), pp. 80-5.

أناسًا **أقلّ** ولا موضوعاتٍ للخبرة **أقلّ**. لكن، حتى لو قَبِلْنَا بهذا النهج الجدلي، فلن يساعدَ ذلك على بيان أنه **لا** جزءَ من الجسد جزءٌ من النفْسِ، فلا يمكن لأحد أن يزعم بسهولة أنَّ فقدانَ جزءٍ من **الدماغ** لا يشكِّلُ فرقًا جوهريًّا للنفْسِ كموضوعٍ للخبرة. ولا نعرف أحدًا وُلِدَ دون دماغ. بالطبع، إذا كان ديكارت على حقٍّ في ادعائه السابق أنَّ بإمكانه الوجود في حالةٍ غير متجسِّدَةٍ بالكامل، فإنَّ هذا من شانه أن يدعم رأيَه أنَّ حتى أجزاء الدماغ ليست جزءًا من نفسِه. لكن ذلك يستلزم أن نقتنع بصحة ادعائه المبكر. ومن ثم يبدو، في هذه المرحلة، أن ادعاء ديكارت أنه جوهر بسيط وغير قابل للتجزئة ليس مُقنعًا بما فيه الكفاية. وهذا لا يعني أنَّ ادعاءه قد لا يكون صحيحًا، ومع ذلك سأولي الأمر مزيدًا من الاهتمام قريبًا.

الثُّنائية اللاديكارتية

فشِلْنَا حتى الآن في العثور على أي حُجَّةٍ مُقنعة لصِحَّة الثُّنائية الديكارتية، ولذا ربما علينا أن نتخلَّى عن الثنائية باعتبارها قضيةً خاسرة - لا سيما إذا كان هناك بعض الحجج الدامغة **ضدَّها**. لكن قبل النظر في هذه الحجج نحن بحاجة إلى التنبيه الآتي. يجب علينا ألَّا نتصوَّرَ أنَّ رفضنا للثنائية الديكارتية يعني أنه لا بد أن نرفض تلقائيًّا **كلَّ** صورة لـ "ثُنائية الجوهر". فهناك، بوجهٍ خاص، صورة للثنائية الجوهرية بمنأى حتى الآن عن أيِّ نظَرٍ، لأنها لا تستند إلى هذا النَّوْعِ من الحجج الذي استخدمه ديكارت لدعم موقفه. وفقًا لهذه النُّسخة من الثُّنائية الجوهرية، لا يمكن مطابقةُ الشَّخْصِ أو موضوع الخبرة بجسدِه أو بجزءٍ منه، ولا يُنظر للشخص على أنه روحٌ غيرُ مادّيَّةٍ، ولا حتى باعتبارِه مزيجًا من رُوحٍ وجسد. على هذا الرأي ليس هناك حاجةٌ لوُجُودِ شيءٍ مثل الروح غير المادية. بل أيُّ شخصٍ أو موضوعٍ للخِبْرة يُنظر له كشيءٍ يمتلك خصائصَ عقليَّةً وماديّةً **معًا**: شيءٌ يشعُرُ ويفكِّرُ، لكن له أيضًا شكلٌ وكُتلةٌ وموضعٌ في الفضاء المادي. لكن قد يقال، لماذا يجب ألَّا نطابقَ هذا الشيءَ بجسدٍ فيزيائيٍّ معيَّنٍ أو بجزءٍ منه كالدِّماغ؟

إذن، يبدو أنّ النظرية الغائية للتمثيل يمكنها، من حيث المبدأ على الأقل، التغلُّب على مشكلة تحديد المحتوى. وبالمثل يبدو أنها تستطيع من حيث المبدأ التغلب على مشكلة التمثيل الخاطئ. فحيث إنّ بإمكاننا عزو **وظيفة** إلى بنية بيولوجية، بالمعنى التطوري المذكور أعلاه، يمكننا أيضًا الحديثُ عن اختلال هذه البنية - مثلما يخفق القلب في ضخ الدم في كل مكان كما ينبغي. إذا أطلق السعدان نداء النسر في وجود طائرة ورقية لا في وجود نسر حقيقي سنقول إنّ هذا النداء كان "تنبيهًا كاذبًا" - وهذا صحيحٌ طبقًا للنظرية الغائية، لأن النداء لم يحقق الغرضَ الذي "صمَّمه" التطوُّرُ لأجله. هذا الحل لمشكلة التمثيل الخاطئ أفضل من الحل الذي ناقشناه سابقًا، الذي يستند - في سياق النظرية السببية للتمثيل - إلى مجرد مفهوم إحصائي لـ "العادة". لاحظنا أن هذا الحل لا يمكن في الحقيقة أن يستوعب حقيقة أن التمثيلات الخاطئة، في ظروف معينة، قد تكون أكثر شيوعًا من التمثيلات الصحيحة. أما النظرية الغائية فيمكنها التعامل مع هذه الحقيقة، فمثلًا في الظروف التي تحل فيها الطائرات الورقية محلَّ معظم النسور، سوف تصبح **معظم** نداءات النسر تنبيهات كاذبة: لكن تظل النداءات تحقق تمثيلَ وجود **النسور**- ولو كذبًا - لأنَّ التطور صمَّمها على هذا النحو، حتى لو أن هناك الآن احتمالية عالية على أن نداءً من هذا النوع لن يُطلَق في وجود نسر ما.

اعتراضات على التقرير الغائي عن المحتوى العقلي

قد تُشجِّعُنا هذه المزايا للنظرية الغائية للتمثيل أمام النظرية السببية على محاولةِ توسيع نطاقها لتشمل مسألة التمثيل **العقلي**، أي لتشمل الحالات الاتجاهية لموضوعات الخبرة. لكن، لا ينبغي أن نقلِّلَ من الصعوبات القائمة أمام القيام بذلك، فهناك فجوةٌ كبيرةٌ جدا بين نداءات التنبيه التي يستخدمها

= الاعتراضات على النظرية الغائية للمحتوى العقلي سيرجع إلى القول إن الحالات العقلية أقرب إلى أن تكون غير تاريخية من أن تكون تاريخية تطورية. [**المترجمان**].

السعادين والعمليات العقلية الإنسانية. سوف نعود إلى هذه المسائل في الفصل السابع عندما نناقش العلاقة بين اللغة والفكرة. أضف إلى ذلك أن هناك بعض المشاكل الرئيسية المبدئية تكمن في طريقة تطبيق المقاربة الغائية على ظاهرة المحتوى العقلي. من هذه المشاكل أنَّ المقاربة الغائية لها أساس **بيولوجي**، في حين أنه ليس واضحًا إطلاقًا أن الحالات العقلية ذات المحتوى لا يمكن أن يمتلكها إلا كائنات بيولوجية: في الواقع، لا يتضح حتى أن هذه الحالات يمكن عزوها بشكل صحيح إلى **الكائنات** أصلًا، لأن - كما رأينا في الفصل الثاني - يمكن أن يقال إن موضوع الخبرة لا يمكن أبدًا **مطابقته** بالجسد العضوي أو أي جزء منه، كالدماغ، حتى إذا كان له مثل هذا الجسد (سأعود إلى هذه المسألة في الفصل العاشر). علاوة على ذلك، يعتقد العديدُ من الفلاسفة أن من المعقول تمامًا أن نقترح أن موضوع الخبرة قد يكون كله **غير** عضوي، أي جسد **غير** حيوي، وهذه الاحتمالية سنعود إليها في الفصل الثامن حينما نناقش آفاق الذكاء الصناعي.

من الإشكالات الرئيسية أيضًا على المقاربة الغائية للمحتوى العقلي، أنه طبقًا لهذه المقاربة، سواء كان للحالة محتوى معين، أو أي محتوى عمومًا، فهذا أمر يُحدَّد إلى حد كبير من خلال **التاريخ التطوري** للمخلوقات التي تمتلك حالات من هذا النوع. ومع ذلك، هذا يعني، على ما يبدو، أن من المستحيل من حيث المبدأ لكائن أن يمتلك حالات عقلية ذات محتوى - كالاعتقادات والرغبات - إلا إذا كان هذا الكائن نتاجًا للتطور بفعل الانتخاب الطبيعي، وهذا أمر مناقِضٌ للحدْسِ إلى حدٍّ كبير. فلنفترضْ أنّ - سواء بوسيلة طبيعية أو صناعية عدا العملية الطبيعية للتكاثر الجنسي - نسخةً طبقَ الأصل لإنسان تُخلَقُ، بتكرار نفس تفاصيل البنى العصبية لدماغ هذا الكائن. لن نتفاجأ إذا كانت النسخة طبق الأصل تتصرف بالطريقة نفسِها تمامًا التي يتصرف بها الشخص الأصلي، وإذا تصرفت كذلك سنميل بقوة إلى عزو اعتقادات ورغبات لها، تماثل تمامًا تلك التي نعزوها إلى الشخص الأصلي. لكن، يبدو، طبقًا للمقاربة الغائية، أننا سنكون على خطأ إذا فعلنا ذلك - في الواقع سيكون من الخطأ أن ننسب إلى

النسخة طبق الأصل **أي اعتقادات ورغبات إطلاقًا**، لأن هذه النسخة لن تكون نتاجًا للتطور بفعل الانتخاب الطبيعي، لكن هذا يبدو غيرَ معقول. من المؤكد أن امتلاك أو عدم امتلاك كائن لحالات عقلية ذات محتوى مسألة هي بالكامل أمرٌ متعلِّقٌ بالخصائص غير التاريخية التي يمتلكها هذا الكائن هنا والآن، وليس متعلقًا على الإطلاق بالخصائص التي ربما كان أجداده امتلكوها في الماضي[22].

خلاصة

في هذا الفصل، بحثنا ثلاثَ مسائل مختلفة لكنها مرتبطة عن المحتوى العقلي: التعلق السببي للمحتوى العقلي، وفردانية المحتوى العقلي، وأصل المحتوى العقلي. فيما يتعلق بالمسألة الأولى، لم نجد أيَّ طريقة سهلة لتفسير كيف يمكن للمحتوى العقلي أن يكون ذا تعلُّقٍ سببي، باعتبار أن القضايا التي تشكِّلُ هذا المحتوى هي كيانات مجردة. لكننا لم نقتنع بأن هذه المشكلة ستجعلنا نتخلَّى عن مفهوم الحس المشترك أو "علم النفسي الشعبي" عن طبيعة الحالات الاتجاهية أو عن قناعتنا البديهية أنه يمكن منطقيًّا الاستشهاد بها في تفسير السلوك الإنساني. أما بالنسبة لمسألة كيف أنَّ المحتوى العقلي متفرِّدٌ فقد وجدْنَا مبررًا لتفضيل المفهوم "الواسع" للمحتوى، يتعيَّنُ بموجبه أنَّ محتويات الحالات الاتجاهية للشخص، في كثير من الأحيان، تُحدَّد جزئيًّا على الأقل من علاقات هذا الشخص بمحيطه المادي. ولم نر سببًا لإقصاء المفهوم "الضيق" باعتباره غير متماسك، لكننا لم نقتنع بأن هذا المفهوم وحدَه هو المتوافق مع الدور التفسيري الذي نريده لتعيين الحالات الاتجاهية. وأخيرًا، ما يتعلق بمسألة

---

(22) للاطلاع على نقد للنظرية الغائية على هذا النهج، انظر:
Robert Cummins,Meaning and Mental Representation (Cambridge, MA: MIT Press, 1989), ch. 7.

ولمزيد من النقاش انظر:

Papineau, Philosophical Naturalism, pp. 91-4.

ما الذي يُضفي محتوى محدَّدًا على حالة اتجاهية معينة، فقد وجدنا أنَّ المقاربات الطبيعية الأساسية - النظرية السببية والنظرية الغائية - تواجه صعوباتٍ خطيرة. تمدنا النظريتان بتقريرٍ معقول تمامًا عن أنواع معينة من الحالات التمثيلية التي تحدث بشكل طبيعي، لكن تطبيقها لا يستقيم على نوع التمثيلات العقلية المتضمَّنة في الحالات الاتجاهية لموضوعات الخبرة العاقلة. من الواضح أنه إذا أمكن أن نوسِّعَ نظريةً طبيعانية عن التمثيل، سواء كانت سببية أو غائية، لتشمل مسألة الحالات العقلية ذات المحتوى؛ فقد نأمل أن نحرز بعض التقدم في مشكلة التعلق السببي للمحتوى العقلي: ولكن حتى الآن فإنّ هذا تطلُّعٌ إلى احتمال بعيد جدًّا في أحسن الأحوال. تبقى كلُّ هذه المسائل الثلاثة المناقَشَةِ في هذا الفصل تحدياتٍ خطيرة - ومن ثَمَّ لا ينبغي أن يدهشنا ذلك نظرًا لصعوبتها المتأصلة. ومع ذلك فهذه ليست النظرة الأخيرة على هذه المسائل، إذ إنّنا سنعود إليها مرة أخرى بشكل أو بآخر في الفصول اللاحقة من هذا الكتاب.

5
الإحساس والمظهر

في الفصلين السابقين، تناولنا جيدًا ما يتعلق بمختلف أنواع الحالات العقلية. ورغم أننا ركّزنا بالأساس على حالات **الاتجاه القضوي**، كالاعتقادات، كان هناك فرصة أيضًا لذكر حالات الإحساس، كالألم والغثيان. ليس لحالات النوع الأخير "محتوى قضَويٌّ". عندما يشعر المرء بألم، يمكن أن يشعر به "في" جزء معين من جسده، كإصبع القدم الكبير الأيسر، ومن ثَمَّ فإنه يمتلك اعتقادًا بأن هذا الإصبع يؤلمه. لكن يجب أن نميز بين الاعتقاد - الذي له محتوى قضوي بالطبع - وبين الألم الذي يؤدي إلى هذا الاعتقاد، لكن لا محتوى قضويًا له. صحيح أننا نقول أشياء مثل "أشعر أن إصبع قدمي الكبير الأيسر يؤلمني"، لكن تقرير كهذا هو أشبه بتعبير عن حكم إدراكي من كونه تقريرًا عن أن هذا الشخص يمر بخبرة من نوع معين من الإحساس. في التقرير الذي من النوع الأخير، الكلمة التي تشير إلى نوع من الإحساس تكون المفعول المباشر لفعل مثل "أجد"، كما في القول "أجد ألمًا في إصبع قدمي الكبير".

أحد الأمثلة على جملةٍ تعبِّرُ بوضوحٍ عن حُكم إدراكي هو "أعرف أنّ الشجرة أمام المنزل"، حيث يتَّخِذُ الفِعْلُ ما بعد كلمة أن كمفعولٍ. الآن، الحالات الإدراكية، مثل خبرة رؤية شجرة أمام المنزل؛ مُثيرةٌ للفضول، لأنها تبدو جزئيًا مثل حالات الاتجاه القضوي وحالات الإحساس. فهي تُشبه حالات الإحساس بقدر أنها تنطوي على طوابع كيفية - "الكيفيات المحسوسة" المشهورة للخبرة التي ناقشناها في الفصل الثالث - وتشبه حالات الاتجاه القضوي في امتلاكها لنوع معين من المحتوى **المفاهيمي**. يمكن لشخص ما -

رضيع، مثلًا - أن يرى شجرة أمام المنزل دون امتلاك مفاهيم **الشجرة** أو **المنزل**، لكن يبدو أنه لا بد من أن يكون قادرًا على يستحضر الأشياء المذكورة تحت مفاهيم من نوع معين ليمتلك خبرةً إدراكية، لأن هذه الخبرة يبدو أنها تتضمن إدراكًا لتلك الأجسام **بوصفها** أجسامًا لأنواع معينة. لكن علينا أن نرجئ النظرَ في بعض القضايا المعقَّدة المطروحة هنا إلى الفصل الآتي، عندما نناقش نظريات الإدراك بمزيد من العمق.

أما ما نحن بصدد التركيز عليه في هذا الفصل فهو تلك السمات الكيفية للخبرة، التي تبدو حاضرة في حالات الإحساس المحضة، كالآلام، وفي حالات الإدراك، كالخبرات البصرية. من الأمور التي يجب علينا القيام بها هو أن نرى ما يدفعنا إلى الحديث عن الخبرات التي لها هذه السمات الكيفية. ويجب علينا أيضًا فحص التضمنات الأنطولوجية لهذا الحديث: هل يجب علينا أن نعتبر "كيفيات" الخبرة بمثابة موادَّ، بأن نعتبرها **كياناتٍ** "داخليةً" للوعي الخبراتي، على طريقة منظّري "البيانات الحسية"؟ وأخيرًا، يجب أن نفحص تضمنات هذه السمات الكيفية للخبرة بالنسبة لمفهومنا عن الخصائص التي نعزوها إلى موضوعات الإدراك "الخارجية" - لأشياء مثل الأشجار والمنازل. لأن الكثير من هذه الخصائص، كالخصائص اللونية، قد يبدو أكثر تعلُّقًا بكيفية امتلاكنا لخبرة عن الأجسام المذكورة من ماهية هذه الأشياء نفسها.

المظهر والواقع

من الشائع أن الأشياء ليست دائمًا واقعية كما تبدو: فالمظاهر قد تَخْدَع. ومع ذلك، فهناك خطورة في تضخيم هذه الحقيقة البديهية لتصبح مذهبًا شاملًا من خلال الحديث عن "المظهر" و"الواقع" كما لو أنهما عالمان منفصلان بفجوة واسعة لا يمكن عبورها. يميل الشُّكَّاك أو الرِّيبيون عبر العصور إلى فِعْل بذلك. الرأي الأكثر اتزانًا، وإن كان أقل إثارة، هو أن الحديث عن كيفية ظهور الأشياء هو جزءٌ لا يتجزّأ من الحديث عن كيفية وجود الأشياء واقعيًا. فكما أن

من الصحيح موضوعيًا أن عملةً ما "تظهر" بيضاوية الشكل عندما يُنظر إليها بزواية مائلة، فصحيحٌ أيضًا أن العملة مستديرة "حقًّا". وصحيح أننا عادة نحكم على الشكل العام للشيء بملاحظة كيف يبدو من اتجاهاتٍ مختلفة وأننا نخطئ في الحكم أحيانًا. لكن علينا أن نحذر من أن نستنتج من مِثل هذه الأمثلة أن بإمكاننا فقط ملاحظة "مظاهر" الشيء، وأننا مضطرون إلى الاعتماد على استنتاجات مشكوك فيها من هذه الأمثلة للحكم على الخصائص "الواقعية" للأشياء. والخطوة المشكوك فيها هنا هي اعتبار "المظاهر" موادَّ - أي افتراض أن "المظاهر" نفسها موضوعات ملاحظة، وأن الموضوعات "المباشرة" للملاحظة هي التي يجب أن نستدل منها على معرفتنا بالموضوعات التي تسمى "خارجية"، كالعملات. في كلامنا العادي، لا يضر إعادة صياغة جملة "تبدو العملة بيضاوية" بقولنا "مظهر العملة بيضاوي". لكن يحدث الإشكال فقط عندما يفترض فيلسوفٌ بلا مبرر أن الجملة الأخيرة تعني أن هناك شيئًا ما - "مظهر العملة" - هو البيضاوي.

ما نريده عند هذه النقطة هو الانتباه أكثر إلى كيفية استخدامنا للفعل "يبدو" وبعض الأفعال المعينة المتعلقة به، كـ "يظهر" و"يُشعِر"، فهناك على ما يبدو نوعان متميزان على الأقل من الاستخدام لهذه الأفعال، الاستخدام **الإبستمولوجي** والاستخدام **الظاهراتي**[1]. انظر أولًا للحالة الآتية: أنا على شاطئ البحر وأجد في الماء شخصًا بعيدًا يحرِّك ذراعه في الهواء، وأقول "يبدو لي هذا السباح ملوِّحًا". ما أفعله به هنا هو التعبير عن حكم حذرٍ بأن السباح يلوح - لأنني قد أكون مخطئًا، فلعلَّ السباح لا يلوِّح في الحقيقة، وإنما يغرق. هذا

(1) للمزيد عن استخدامات الفعل "يبدو" أو "يظهر"، انظر:
Frank Jackson, Perception: A Representative Theory (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), ch. 2.

انظر أيضًا كتابي:
Subjects of Experience (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 97-100, 110-12.

هو الاستخدام "الإبستمولوجي" للفعل "يبدو" - إبستمولوجي لأنني استخدمت الفعلَ لوصف أو تقييد ادعاء ضمني بمعرفةٍ من المتكلم. ولكن قارن الآن هذه الحالة بمثال العملة المناقَش سابقًا، حينما يقول المتكلِّم: "تبدو العملةُ بيضاوية من هذه الزاوية". هنا من الواضح أن المتكلم لا يعبر عن حكم حذر بأن العملة بيضاوية (ناهيك عن كون العملة بيضاوية "من هذه الزاوية"، الذي بالكاد له معنى). إذن ما الذي يحاول المتكلم التعبير عنه في هذه الحالة؟ قبل أن نغامر بالإجابة على هذا السؤال، سوف ننظر في بعض الأمثلة الإضافية من النوعِ نفسِه. عند عرْض كُرة حمراء في ضوء أزرق يمكن للمرء أن يقول: "تبدو الكرة سوداء في هذا الضوء"، وعندما يغمس المرء يده الباردة في حوض من الماء الفاتر يمكن أن يقول: "هذا الماء يشعرني بسخونة يدي"، وعند شرب النبيذ الجاف بعد أكل شيءٍ شديد الحلاوة مباشرة قد يقول المرء: "هذا النبيذ أجده حامضًا". في كل حالة يبدو أن المرء يحاول أن يعبر عن شيء ما يتعلق **بما يشبه** إدراك شيء ما في ظروف غير عادية إلى حد ما. بعبارة أخرى، يحاول المرء أن يخبر عن شيء متعلق بطابع **كيفي** أو **ظاهراتي** لخبرة إدراكية، وليس متعلقًا فقط بالشيء الذي يدركه المرء (العملة والكرة والماء والنبيذ).

إذن ما الذي **تعنيه**، بالضبط، جملة مثل "تبدو العملة بيضاوية من هذه الزاوية" عندما تُستخدم "يبدو" بالمعنى الذي أسميه المعنى "الظاهراتي"؟ قد تعني شيئًا يماثل تقريبًا الآتي: "رؤية العملة من هذه الزاوية تماثل تمامًا رؤية شيء بيضاوي وجها لوجه". هنا يقارن المرء بين نوعٍ معين من الخبرة الإدراكية بنوعٍ آخر للفت الانتباه إلى سمة كيفيَّةٍ يشترك فيها هذان النوعان من الخبرة، ومن ثَمَّ ينقل إلى المستمع فكرةً ما عن ماهية هذه السمة الكيفية. ولاحظ أي نوع من أنواع الخبرة الحسية الذي يختاره المرء هنا لهذه المقارنة: فقد يختار أحدهم خبرةً تكون بمعنًى ما "معيارية" أو "عادية" أو "مثالية" بغرض تشكيلِ حُكم موثوقٍ فيما يتعلق بالخاصية المتعلقة بالشيء المدرَك. وهكذا، لتكوين حكم موثوق متعلق بشكل شيء رقيقٍ مسطَّحٍ كالعملة، فمن الأفضل رؤية هذا الشيء وجها لوجه (هنا بطبيعة الحال أتحدث عن "شكل" هذا الشيء في

البُعدين الذي يمتد فيهما؛ فإذا أراد المرء رؤية مدى رقته عليه أن ينظر إليه من الجنب). بالمثل، لتكوين حكم موثوق به متعلق بلون سطح شيء ما، فمن الأفضل رؤيته في ضوء النهار العادي، الذي يمثل ظروفًا "معيارية" أو "عادية" لرؤية ألوان أسطح الأشياء[2]. ثم ربما نعمِّمُ فنقول إنّ جملةً مثل: "الشيء O يبدو F في الظروف C" - حيث لكلمة "يبدو" معنًى **ظاهراتيٌ** - تعني ما يشبه: "الشيء المدرَك O في الظروف C يماثل تمامًا إدراكَ شيءٍ ما وهو F في الظروف العادية لإدراك الأشياء التي هي F".

إذا كان الغرض من الاستخدام الظاهراتي للفعل "يبدو" هو نقل ما يتعلق بالسمات الكيفية لخبراتنا، فلماذا نلجأ إلى هذا الإجراء الملتوي؟ لماذا لا نصف ببساطة تلك السمات "مباشرة"؟ لكن كيف يمكن لنا ابتكار المفردات الضرورية؟ ليس من قبيل الصدفة أنّ اللغة العادية تحتوي على موارد قليلة للوصف المباشر للسمات الكيفية لخبراتنا. نحن نتعلم كأطفال بالضرورة الكلماتِ أولًا لوصف الأشياء التي يجوز أن ندركها نحن والمتحدثون الآخرون - كالعملات والكرات وأحواض الماء. فجزءٌ من هذه العملية هو أننا نتعلم تحت ظروف هي أفضل ما يكون لتكوين أحكام موثوقة قائمة على الملاحظة، كالخصائص التي تمتلكها تلك الأشياء، ومن ثم أفضل السبل لوصفها. إنه لإنجازٌ فكري راقي نسبيًّا أن ندرك، في تلقِّينا للموضوعات، أننا أيضًا موضوعات للخبرة الإدراكية، وأن خبراتنا الإدراكية هي نفسها قادرة على الوصف بطرق مختلفة. لكن لا نحتاج (وربما لا نستطيع) تعلُّمَ مفردات جديدة كليًّا كي نصف تلك الخبرات. بدلًا من ذلك، يمكننا فقط استغلال المفردات الوصفية التي تَعلَّمنا بالفعل تطبيقَها على موضوعات إدراكية مألوفة، وذلك بمساعدة أفعالٍ مثل "يبدو" و"يظهر" المستخدمة بالمعنى الظاهراتي. لكن،

---

(2) كلمة الحذر هنا، وكذلك مفهوم الظروف "المعيارية" أو "العادية"، قد طعن فيهما بعض الفلاسفة انظر مثلًا:

C. L. Hardin,Color for Philosophers (Indianapolis: Hackett, 1988), pp. 67ff.

بالطبع، هذا الإجراء يُضْمِر أفخاخًا للفلاسفة المتهورين. لأننا قد نميل إلى افتراض أنّ المفردات الوصفية التي تعلمنا أصلًا تطبيقَها على موضوعات خبرة "خارجية" مألوفة تنطبق **أيضًا** حرفيًّا - أو ربما تنطبق حقًّا **فقط** - على السمات الكيفية لخبراتنا. وهكذا، قد نميل إلى افتراض أن السمات الكيفية لخبراتنا قد تكون هي نفسها "بيضاوية" أو "سوداء" أو "ساخنة" أو "حامضية"، في حين أن هذه الصفات قد تنطبق فقط بشكل صحيح على الأشياء المألوفة التي ندركها، وليس على خبراتنا الإدراكية نفسها. أمّا أين تكمن الحقيقة في هذه المسألة الصعبة فأمر سنعود إليه قريبًا في هذا الفصل.

نظريات البيانات الحسية وحجة الوهم

لقد تحدثتُ بالفعل عن مخاطر تجسيد المظاهر وافتراض أن مصطلحاتٍ وصفيةً مألوفة مثل "بيضاوي" و"أسود" تنطبق حرفيًّا تمامًا على السمات الكيفية لخبراتنا الإدراكية. لكن بعض الفلاسفة جمعوا فعليًّا هذيْن النهجيْن الفكريين بمعاملة "الكيفيات المحسوسة" للخبرة كموضوعاتٍ "داخلية" للوعي بحد ذاتها، وقابلة للوصف بأنها ممتلِكَةٌ **حقًا** للخصائص التي **يبدو** أن هذه الموضوعات "الخارجية" تمتلكها. تاريخيًّا كانت الحُجة العليا الداعمة لهذا المذهب هي **حُجة الوهم** سيئة السمعة[3]. تُعرض الحجة على أربعة مراحل. أولًا، يُلاحَظ أنَّ في ظروف معين قد يبدو شيءٌ معينٌ بخلاف ما هو عليه في الواقع. ولنستخدم مثالنا هنا، تبدو العملةُ بيضاويةً عند النظر إليها من زاوية مائلة. ثانيًا، يُدّعى أننا في هذه الظروف نعي شيئًا ما يمتلك **حقًّا** الخاصية التي يبدو فقط أن الشيء المعنيَّ يمتلكها. فمثلًا: يُدّعى أننا واعون بشيء ما **هو** بيضاوي. ثالثًا، يُشار إلى أنّ الشيء الذي نتحدث عنه لا يمكن أن يطابَق بالشيء

---

(3) لعرض مخصص مشهور لهذه الحجة انظر:
A. J. Ayer, The Foundations of Empirical Knowledge (London: Macmillan, 1940), ch. 1.

الذي يبدو فقط أنه يمتلك تلك الخاصية المذكورة، لأنّ هذيْن الشيئين لهما خصائص مختلفة. وهكذا، الكيان البيضاوي للوعي لا يمكن أن يكون **العملة**، لأن العملة مستديرة وليست بيضاوية. أخيرًا، يُقترح أنه حتى في الظروف التي يبدو فيها الشيء "الخارجي" لا يختلف عمَّا هو عليه في الواقع - مثلًا، عندما ننظر إلى عملة مستديرة وجها لوجه **فتبدو** مستديرة - لا يزال هناك كيان "داخلي" للوعي يختلف عن الموضوع "الخارجي"، الذي يمتلك الخاصية محلَّ النظر (وهي الاستدارة في هذه الحالة). والسبب الكامن وراء هذه المرحلة الأخيرة من الحجة هو أنه ليس هناك فرقٌ ذو صلة بين هذه الحالة الخاصة والحالات الأخرى التي لا تختلف عنها فقط إلا هامشيًّا. وهكذا، يجادل بأنه إذا كان لا بدَّ من الاعتراف بوجود كيان للوعي داخلي في حالة العملة بالنسبة لكل زوايا الملاحظة التي تبدو منها العملة بيضاوية، بصرف النظر عن الدرجة؛ فإنه سيكون من التهوُّر أن نفترض أن هذا الكيان الداخلي غير موجود أيضًا في الحالة المحددة عندما بدت العملةُ مستديرةً، لأن هذه الحالة متصلة بالحالات السابقة. وقد أطلق على هذه الكيانات الداخلية المفترضة للوعي أسماء عدة، والاسم الأكثر شيوعًا هو "البيانات الحسية sense-data" أو "sensa" (والمفرد هو "sense-datum" و"sensum")[4].

يبدو من الواضح تمامًا أنّ حُجَّة الوهم، كما وُصفت أعلاه كحجة لوجود البيانات الحسية، تتضمن مصادرة على المطلوب - أي، تفترض، جزئيًّا على الأقل، ما يُفترض أن تثبته. وما يُفترض أن تثبته أنه، حيثما ندرك موضوعًا "خارجيًّا" (إذا كُنَّا، في الواقع، نفعل بذلك) فالذي ندركه "مباشرة" هو أن

---

(4) لدفاعٍ حديثٍ متطوّرٍ عن نظرية البيانات الحسية انظر:
Jackson, Perception:A Representative Theory, ch. 4.
وفي وقتٍ ما كنتُ أفضّلُ هذه النظرية، انظر:
'Indirect Perception and Sense Data', Philosophical Quarterly 31 (1981), pp.330-42.
والدفاع الأحدث عن هذه النظرية كان من قِبل هاوارد روبنسون، الذي دافع عنها بقوة، انظر:
Howard Robinson, in his Perception (London: Routledge, 1994).

موضوعًا "داخليًا" ما يمتلك فعلًا الخصائص التي يبدو أن هذا الموضوع الخارجي يمتلكها. ومع ذلك، ففي المرحلة (2) من هذه الحجة يُقرَّر، بلا دليلٍ، أننا **نكون** على وعي بشيء ما يمتلك حقًّا الخاصية التي يبدو فقط أنّ موضوعًا خارجيًا يمتلكها، فلماذا يجب أن نقبل ذلك؟ يجب أن نعترف أنَّ الدافع في بعض الحالات على الأقل للاعتقاد بشيءٍ من هذا القبيل هو دافعٌ قويٌّ جدًّا. جرِّبْ مثلًا التجرِبة الآتية، ركِّزْ بعينيك على موضوع بعيد، كساعة على الجانب الأخر من الغرفة، واجعل سبابتك أمام أنفك بضع بوصات، سيبدو أنك ترى إصبعين شبه شفافين بعيدين قليلا عن بعضهما، أحدهما بجانب الموضوع البعيد. من الصعب مقاومة إغراء أن تقول إنك في هذه الظروف ترى **كيانين** ممدودين شِبه شفافين من نوع ما. إذا صحَّ ذلك، فعلى الأقل كيانٌ من من هذين الكيانين لا يمكن أن يكون **إصبعك**، لأنَّ الشيئيْن المختلفيْن لا يمكن أن يُطابِقَا شيئًا واحدًا. علاوة على ذلك، لأن هذيْن الكيانيْن متماثلان تمامًا، لا يبدو أن هناك ما يبرر مطابقةَ أحدِهما بإصبعك دون الآخر، لذا يتعيَّن علينا على ما يبدو أن نستنتج أنه **لا كيان من الكيانين** هو إصبعك، ومن ثَمَّ فما تدركه مباشرة ليس إصبعك، إنما موضوعان "داخليان" أو بيانات حسية. أحد الردود المحتملة على هذا الاتجاه الفكري هو القول إنه يتضمَّن خلطًا بين عددِ موضوعات الرؤية وعدد أفعال الرؤية. وهكذا، قد يقال، إنك لا ترى حقًّا إلا موضوعًا **واحدًا** ممتدًّا يُشبه الإصبع في الظروف الموصوفة - أي، **إصبعك** - لكنّك تراه **مرتين**، مرة بكل عين. والرؤية بعين واحدة تجعل الإصبع يبدو لك نازحًا نحو اليسار قليلًا، والرؤية بالعين الأخرى تجعل الإصبع يبدو لك نازحًا قليلًا نحو اليمين. ومع ذلك، قد يقبل منظِّر البيانات الحسية بهذا الوصف الأخير للموقف باعتباره وصفًا صحيحًا، إلى هذا الحد، دون أن يُقرّ بارتكابه لخطأٍ في زعمه أن كياني الوعي "الداخلييْن" المتميزيْن موجودان في هذه الظروف. في الواقع، إنّه سوف يقترح بلا شكٍّ أنه في موقفٍ يمكّنه من تفسير **لماذا** يبدو الإصبع في مكانين مختلفين في الوقت نفسِه، أعني، بسبب وجود "مظهريْن" أو بيانيْن حسييْن منفصليْن مكانيًا للإصبع. وبهذا المثال، أعتقد أنه من الواضح أن

النزاع بين منظّري البيانات الحسية وخصومهم ليس هو النزاع الذي يمكن حلُّه بأي نوع من الحجج البسيطة القاضية.

حجج أخرى للبيانات الحسية

يستند منظّرو البيانات الحسية إلى دليلٍ آخر، بجانب الاستناد إلى الأوهام، لدعم موقفهم. هم يستندون أيضًا إلى وجود **الهلاوس**، وتختلف الهلاوس عن الأوهام في الآتي. في حالة الوهم، يدرك المرء موضوعًا "خارجيًّا" معيّنًا، لكنه يبدو، من وجه ما، على خلاف حقيقته - فيرى المرء، مثلًا، إصبعه، لكن يبدو في مكانين مختلفين في الوقت نفسِه. أما في حالة الهلوسة، فلا يرى المرء أي موضوع "خارجي" على الإطلاق، من النوع الذي يبدو أنّ المرء يدركه. فمثلًا - ربما تحت تأثيرِ عقار ما -قد يبدو لشخصٍ ما أفعى تتلّوى على الأرض، بينما في الحقيقة ليس هناك سوى سجادة عادية على الأرض. هنا يقترح منظّر البيانات الحسية أن في هذه الحالة يكون الشخص مدركًا فعلًا لكيانٍ **ما** يشبه الأفعى، الذي لا يمكن مطابقتُه بوضوح بأي موضوع أخرى يراه الشخص، إذ لا يوجد موضوع خارجي مناسب - ولا حتى شيء ما قد **يبدو** شبيهًا بالأفعى، كعصا تصادَفَ أنها ملقاة على السجادة. ثم يواصل هذا المنظّر اقتراحَه، فحيث إن خبرة الهلوسة هذه لما يبدو رؤيةَ أفعى تماثِلُ تمامًا خبرة رؤية أفعى حقيقية، فمن المعقول أنه حتى في الحالة الأخيرة ما يعيه المرء **مباشرةً** هو موضوعٌ "داخلي" يُشبه الأفعى، لأن ذلك هو كل ما يمكن للمرء أن يعيَه مباشرة في حالة الهلوسة. لكن، كما هو الحال مع حُجة الوهم، قد يرفض خصومُ نظريةِ البيانات الحسية الادعاءَ الجوهري لهذه النظرية، وهو أن في حالة الهلوسة يكون المرء مدركًا على الأقل لكيان **ما** يشبه الأفعى. فقد يصرون على أن أقصى ما يمكن قوله عن حالة الهلوسة دون تهوُّرٍ هو أن المرء **يبدو** له فيها أنه يرى موضوعًا ما شبيهًا بالأفعى - وهذا لا يمكن بالضرورة أن يتساوى مع رؤية (أو الوعي بـ) موضوع يبدو شبيهًا بالأفعى.

ومع ذلك، ليس هذا هو الرد الوحيد الممكن لدى خصوم نظرية البيانات الحسية ضد حجة الهلوسة. يطعن بعضهم على ادعاء هذه النظرية أنّ امتلاك خبرة هلوسة يمكن أن تكون تمامًا كامتلاك خبرة إدراكية موثوقة - وهي، في مثالنا، خبرة هلوسة بأفعى تتلَّوى على الأرض يمكن أن تكون تمامًا كالرؤية الحقيقية لأفعى تتلوى على الأرض. ويطعن آخرون في أن حجة نظرية البيانات الحسية، عند النقطة التي اقترحت فيها الآتي. بناء على أن خبرة الهلوسة يمكن (زعما) أن تماثل تمامًا الخبرة الإدراكية الموثوقة، وأن في خبرة الهلوسة يكون المرء واعيًا (زعمًا) بموضوعٍ "داخلي" ما، فمن المعقول افتراض أن في حالة الخبرة الإدراكية الموثوقة، أيضًا، ما يكون المرء على وعي مباشر به هو كيان "داخلي" أو بيان حسي. وسأنظر في هذا النوع الأخير من الطعن نظرًا أكمل في الفصل الآتي، في سياق مناقشة الاعتراضات على النظريات السببية عن الإدراك.

إن الحديث عن النظريات السببية للإدراك تدفعني أن أذكر، ولو بإيجاز، نوعًا آخر من الاعتبار كثيرًا ما يستشهد به منظِّرو البيانات الحسية لدعم موقفهم. وهو حقيقة أن هناك مهلة دائمًا - وأحيانا تكون طويلة جدًّا - بين إدراك حدثٍ ما والحدثِ نفسِه. فلو أن شخصًا ما يشاهد رجلًا يدق وتدًا في الأرض لعدة مئات من الياردات سيسمع الشخص كل ضربة بعد رؤيتها بجزء من الثانية، ببساطة لأن انتقال الصوت أبطأ كثيرًا من الضوء. لكن حتى الضوء ينتقل بسرعة متناهية، ولهذا فالفلكي الذي يراقب اليوم مُسْتَعِرًا أعظمَ بعيدًا ربما يرى نجمًا، في وقت رؤيته، لم يَعُدْ له وجود. يستطيع منظرو البيانات الحسية عند هذه النقطة أن يقولوا إن ما يدركه الفلكي مباشرة في هذه الحالة لا يمكن أن يكون النجم نفسه (لأنه لم يعد له وجود)، ومن ثَمَّ لا بد أن الفلكي يدرك مباشرة كيانًا "داخليًّا" أو بيانا حسيًّا ما. لكن قد يرد خصوم نظرية البيانات الحسية ببساطة بالطعن في الافتراض الضمني أن المرء يمكن فقط أن يكون مدركًا "مباشرة" لموضوعاتٍ موجودة في زمن إدراكه لها. إذا رُفض هذا الافتراض، نستطيع أن نقول إن ما يدركه الفلكي مباشرة هو النجم نفسُه فعلًا، حتى لو لم يعد له وجود.

اعتراضات على نظريات البيانات الحسية

لماذا ينبغي أن يهمنا، كفلاسفةٍ، ما إذا كانت البياناتُ الحسية موجودةً أم لا؟ يعترض خصومُ البيانات الحسية عليها على أسسٍ شتَّى، إبستمولوجية أو أنطولوجية[5]. على الجانب الإبستمولوجي، يجادلون بأن نظريات البيانات الحسية تعزّز الشكَّ، من خلال توسط "حجاب" البيانات الحسية بين الموضوعات "الخارجية" التي نعتبر أنفسنا عادة قادرين على إدراكها. إذا كان كل ما ندركه مباشرة في الإدراك الحسي هو البيانات الحسية، كيف يمكننا أن نتأكد من أن تلك الموضوعات الخارجية تُشبه بأي حال الطريقة التي ننظر بها إليها - في الواقع، كيف يمكننا أن نتأكد من أنها موجودة حقًا ابتداءً؟ ومع ذلك، لو وضعنا جانبا الحديثَ البلاغي عن البيانات الحسية كـ"حِجاب"، هل هناك أيُّ سبب في الواقع لافتراض أن نظريات البيانات الحسية تعزز الشك أكثر من النظريات التي تسمَّى "الواقعية المباشرة"؟ تتمسك الواقعيةُ المباشرة بأنه ليس هناك موضوعات "داخلية" للوعي الإدراكي، ومن ثَمَّ فالموضوعات الوحيدة التي يمكننا إدراكها عندما نمتلك خبرات إدراكية هي الموضوعات **الخارجية**، كالعملات والأصابع. لكن، بالتأكيد، ليس مُناصِرُ الواقعية المباشرة في وضعٍ أفضلَ من مُناصِرِ البيانات الحسية من حيث تقديمُ ضمانٍ ضد الشكاك أو الرِّيبيِّين بأن هناك على الأقل بعض الخبرات الإدراكية موثوقة. من المقلق أن يقال إنه **إذا** كان هناك أي موضوعاتٌ خارجية ندركها مباشرةً في الإدراك، فهذه الموضوعات تكون موضوعاتٍ "خارجيةً" وليست "داخلية"، في حين أن شكوكَ الشكَّاكِ عمومًا تتعلق بموثوقية خبراتنا الإدراكية. يمكن للمشكك أن

---

(5) أحد أكثر النقَّاد تأثيرًا لنظريات البيانات الحسية كان جون أوستن J. L. Austin، انظر لمحاضراته المنشورة بعد وفاته:
Sense and Sensibilia, ed. G. J. Warnock (Oxford: Clarendon Press, 1962).
وهي نقدٌ خاصٌّ لتقرير آير عن "أسس المعرفة التجريبية". وللاطلاع على نقدٍ أحدث انظر:
David M. Armstrong, 'Perception, Sense Data and Causality', in G. F. Macdonald (ed.),Perception and Identity (London: Macmillan, 1979).

يتحدَّى الواقعيَّ المباشر في أن يثبت أننا على الأقل في بعض الأحيان لدينا إدراكٌ مباشرٌ بالموضوعات الموجود حقًّا. ومن غير المقبول تمامًا من مُناصِرِ الواقعية المباشرة أن يرد بأننا **نعرف** ببساطة، معرفةً مؤكَّدةً، أننا في بعض الأحيان على الأقل ندرك مباشرةً بعضَ الموضوعات الموجودة حقًّا على الأقل عندما نمتلك خبرة إدراكية. على كل حال، ادعى منظّرُ البيانات الحسية ادعاءً من هذا النوع فيما يتعلق بخبرات الهلوسة، وحتى الآن يُنظر له على أنه عُرضة للطعن. إنّ مجرد حقيقة أن الشخص **يبدو** مدركًا لموضوع معين، لا تعني، في الحقيقة، أنه لا بد من وجود موضوعٍ يدركه المرء.

أما على الجانب الأنطولوجي، يجادل خصوم نظريات البيانات الحسية بأنّ البيانات الحسية كياناتٌ غريبة، يصعب استيعابُها داخل الرؤية الطبيعانية للعالم، فهي لا تبدو موضوعاتٍ ماديةً، ولا تبدو مُتموضِعَةً في الفضاء المادي، حتى وإن بدا أن لبعضها خصائصَ مكانية. انظر، مثلًا، للبيانات الحسية لما يُشبه الإصبع الموجودة زعمًا في وهم الرؤية المزدوجة الموصوف سابقًا. من الطبيعي أن نصف هذه البيانات الحسية بأن لها شكلًا وموضعًا وأنها قادرة على الحركة - لكن من الصعب أن نرى كيف يكون الفضاء الذي توجد فيه هو الفضاء نفسه الذي يوجد فيه الإصبع المادي. إذا كانت البيانات الحسية والإصبع في الفضاء نفسه، فمن المنطقي أن نسأل عن البُعد بينهما وبين الإصبع، لكن هذا السؤال لا معنى له. ومع ذلك، إذا كان الفضاء الذي تقع فيه البيانات الحسية ليس هو الفضاء المادي، فما نوع هذا الفضاء؟ وكيف يتعلق بالفضاء المادي؟ وكم عدد الفضاءات اللامادية الموجودة؟ مرة أخرى، أيُّ نوع من أنواع العلاقات **السببية**، إن وُجد، يمكن للبيانات الحسية أن تتعلَّق به مع الموضوعات المادية؟ هل البيانات الحسية "ظاهراتية مُصاحِبة" محضة - أي ناجمة عن حالاتٍ مادية لكن ليس لها تأثير على الأشياء المادية نفسها؟ قد يجيب منظِّرُ البيانات الحسية الحَذِر على كل هذه الأسئلة بصورة مرضية، لكن لا بد أن نتساءل عما إذا كان جهده للقيام بذلك مفيدًا أم لا. إذا كان يمكن أن يُقال بعقلانية إنّ البيانات

الحسية لا وجودَ لها ببساطة، فبإمكاننا أن ندخر عناءَ السعي نحو إجابة هذه الأسئلة العصية. وهكذا، يستطيع المرء الآن أن يفهم لِمَ يعتقد بعضُ الفلاسفة أنه من المفيد أن نحاول إيجاد تقريراتٍ بديلة عن الظواهر التي يوردها منظّرو البيانات الحسية لدعم نظريتهم. وسننتقل الآن إلى إحدى هذه البدائل، النظرية **الظرفية** للإحساس[6].

النظرية الظَّرفية للإحساس

للتسهيل، سأعرض النظريةَ الظَّرفية بأن أعرض أولًا تقريرها عن حالات الإحساس المحضة، كحالات الألم، ثم فقط بعد ذلك أنتقل إلى شرح كيف تتعامل هذه النظريةُ مع السِّمات الكيفية للخبرات الإدراكية، التي عاملتْها نظرياتُ البيانات الحسية كموضوعاتٍ "داخلية" للوعي. الآن، تأمَّل الجُمَلَ التي تقرر حدوثَ نوعٍ معين من الإحساس، كجملة "أنا أشعر بألم حادٍّ في ظهري". هذه الجملة من حيث بنيتُها النحوية فقط تشبه جملة مثل "أحتفظ بسلمي الخشبي في كوخي"، حيث تقرر علاقةً بيني وبين الموضوع الموجود في مكان معين. وكما أن الصفة "خشبي" تصف هذا الموضوعَ فكذلك الصفةُ "حاد" تصف الألمَ الذي أشعر به. وفي الواقع، سيرحب منظّر البيانات الحسية بقبول هذا القياس بين الجملتين إلى حد كبير، ويتبنى هذا المنظّر ما يسمَّى التحليل التشيِّئي- الفِعْلي act-object analysis لتقارير الإحساس، الذي وفقًا له يُخبِر تقريرٌ كهذا عن حقيقةِ أنَّ موضوعَ خبرةٍ معينًا - أي شخص، أنا مثلًا- هو فعْلُ إدراكِ نوعٍ معيَّنٍ من الموضوعات العقلية. ومع ذلك، يجب أن نحذر في بعض الأحيان عند

(6) توجد نسخة مبكرة مهمة من النظرية الظرفية في:
Roderick M.Chisholm, Perceiving: A Philosophical Study (Ithaca, NY: Cornell University Press,1957), ch. 8.

وللاطلاع على تقرير أحدث انظر:
Michael Tye, The Metaphysics of Mind(Cambridge: Cambridge University Press, 1989), ch. 5.

الحديث عن البينية النحوية لجملة ما بصورة حرفية كذلك، فمثلًا، انظر لجملة "يتحلّى جون بابتسامة عريضة على وجهه"، فهل فعلًا نريد أن نعتبر هذه الجملة مماثلة لجملة "يتحلّى جون بقبعة على رأسه"؟ هل "الابتسامات" **موضوعات** تقع في علاقات معينة مع الناس ولديها فضاءات معينة كالقبعات؟ عقلًا لا. في الواقع نحن نكشف حقيقة أننا لا نعتبر "الابتسامات" جديًّا موضوعات باستعدادنا لإعادة صياغة جملة "يتحلى جون بابتسامة عريضة على وجهه" بجملة "يبتسم جون ابتسامةً تملأ وجهه". ما توحي به إعادة الصياغة هو أن الفعل "يتحلى بابتسامة عريضة"، ببنيته التشيئية-الفعلية هو معادل تمامًا في الحقيقة للفعل "يبتسم ابتسامة عريضة"، الذي ليس فيه إشارة واضحة لـ "موضوع" من أيِّ نوعٍ، ولاحظ أنه في سياق هذا التحول النحوي تحوَّلت صفةٌ "عريضة" إلى ظرفٍ[7] "تملأ وجهه"، يصِفُ طريقةَ الفعل وليس خاصيةً يمتلكها موضوع ما.

تقترح النظريةُ الظرفية - التي نستطيع فهمَ اسمِها الآن- أن نعامل تقارير الإحساس بالطريقة نفسِها تقريبًا التي نعامل بها التقارير المتعلقة بـ "الابتسامات". وهكذا، قد يُقترح أن الطريقة الأكثر وضوحًا للقول "أشعر بألم حاد في ظهري" أن نقول قولا يشبه "ظهري يؤلمني بصورة حادة"، بحيث يُحوَّل الاسمُ "ألم" إلى فِعْلٍ، وتُحوَّل الصفة "حاد" إلى ظرفٍ. لو فعلنا ذلك فسوف نميل بشكل أقل إلى التفكير في "الآلام" باعتبارها **موضوعاتٍ** عقليةً، التي هي، أو تبدو، متموضعةً في أجزاء معينة من أجسادنا، ونكتشفها بنوعٍ معين من الفعل العقلي، بالطريقة نفسِها إلى حدٍّ ما التي نكتشف بها الموضوعاتِ "الخارجية" من خلال رؤيتها أو إدراكها. وهكذا، يحاول المنظّر الظرفيُّ أن يمنعنا من إدراك أي تَشابُه بين "الشعور بالألم" و "رؤية شجرة" مثلًا، فأن ترى شجرةً يعني أن تقع في علاقة حقيقية مع موضوع حقيقي، لكن، وفقا للمنظّر الظرفي - أن تشعر بألم فليس شيئًا من هذا القبيل. نحن ننخدع - إذا كنا حقًّا

(7) وهو من حيث قواعد اللغة العربية فعل أو جملة فعلية كما هو واضح. [المترجمان]

ننخدع - بحقيقة أن الاسم "ألم" هو المفعول **النحوي** للفعل المتعدِّي "يشعر". لكن ليس كلُّ موضوعٍ نحْوي يدلُّ على موضوع "حقيقي"، أي **شيء** يدخل في علاقات حقيقيةٍ مع أشياء أخرى.

إن إحدى المزايا المباشرة لطريقة تفكير النظرية الظرفية في الآلام والإحساسات الجسدية الأخرى هي أنها تساعدنا على تجنُّب أسئلة عصيّةٍ حول **مكان** هذه الإحساسات. نحن نتحدث كما لو أن الآلام متموضعة "في" أجزاء مختلفة من أجسادنا، كظهورنا أو أقدامنا. ولكن من الصعب تفسير هذه الطريقة في الحديث تفسيرًا حرفيًّا، خاصة عندما ننظر إلى ما يُسمَّى ظاهرة "الأطراف الوهمية"، التي يعاني منها بعض مبتوري الأطراف. ففي بعض الأحيان يستمر الشخص الذي بترت ساقة في الشعور بآلام وإحساسات أخرى "في" الساق المبتورة، إلا أنه من الصعب أن نفترض أن الشيء الذي يدركه الشخص هو شيء **يقع** حرفيًّا في المكان الذي كان لساقه المبتورة أن توجد فيه، لأن هذا الجزء من الفضاء قد لا يحتوي فيما يبدو على أي شيء سوى الهواء. بالطبع يمكن ألَّا نزال نرغب في القول إن فِعْلَ إحساس ما، كأي حدث آخر، له موضع مكاني، ومن ثم شعور مبتور الطرف بالألم له موضع مكاني، لكن لعلَّ القول الصحيح هنا هو أن شعور مبتور الطرف بالألم **يقع في مكان وجود المبتور**، تمامًا كما أن فِعْلِي للجري يقع بالتأكيد **حيث أكون**. ومع ذلك قد نود تضييقَ مكان الشعور أكثر - في الواقع، إذا كُنَّا من أنصار المذهب الفيزيائي قد نود أن نجده في الجهاز العصبي المركزي لمبتور الطرف، لأننا قد نود أن نطابق الشعور بحدث عصبي معين. لكن، إذا كان المنظّر الظرفيُّ على حق، فليس هناك تناقُضٌ على الإطلاق بين القول "أشعر بألم في ساقي" و "شعوري بألم موجود في رأسي"، لأن الجملة الأولى لا ينبغي أن تُفسَّر كتقرير عن **موضع** وجود إحساس ما، وإنما فقط كتقرير عن الجزء الجسدي الذي يؤلمني. وقد يُعترَض على ذلك بأنه في حالة المبتور ليس هناك ساقٌ تتألم. هذا صحيح، لكن في هذه الحالة لا يزال صحيحًا أنه يبدو للمبتور أن ساقه تؤلمه، وقد نأخذ تقريره الحسي لنقل هذه الحقيقة.

النظرية الظرفية والبيانات الحسية

بعد أن رأينا كيف تتعامل النظريةُ الظرفية مع تقارير الإحساس حان الوقت لنرى كيف تتعامل مع حالةٍ أصعب عن الجُمْل المتعلقة بالسمات الكيفية للخبرات الإدراكية. تذكّرْ أنَّ منظّر البيانات الحسية يؤكد على أنه إذا صح القول أن هناك موضوعًا "خارجيًّا" يبدو ممتلكًا لخاصية معينة، F - حيث يُستخدم الفعل "يبدو" هنا بالمعنى الذي سميتُه المعنى "الظاهراتي" - يصح أيضًا أن هناك موضوعًا "داخليًّا" للوعي أو بيانًا حسيًّا **يمتلك** حقًّا الخاصية F. وهكذا، في حالة العملة التي تبدو بيضاوية، يقول منظّر البيانات الحسية إن ما ندركه مباشرة هو البيان الحسي الذي هو بيضاوي في الواقع. وبالطبع يرفض المنظّرُ الظرفي التسليمَ بوجود أي موضوع "داخلي" للوعي. ومع ذلك، ليس من الضروري أن يُرفَض تمامًا ما يقوله منظِّرُ البيانات الحسية في هذا الصدد، لأن بإمكانه إعادة صياغة تقارير البيان الحسي الأخير بالطريقة نفسِها التي أعاد بها صياغة التقارير المتعلقة بالآلام والإحساسات الجسدية الأخرى. وهكذا، انظرْ في جملة منظّر البيانات الحسية "أنا مدركٌ لبيانٍ حسِّي بيضاوي" وقارنها بجملة "أشعر بألم حاد في ظهري"، فكما أن الجملة الأخيرة يمكن إعادة صياغتها لتكون "ظهري يؤلمني بصورة حادة" فكذلك الجملة الأولى يمكن أن يُقترح إعادة صياغتها لتكون مثل "يظهر لي بيضاويًّا" أو "أشعر بصورة بيضاوية"، وبالطبع ليست الجملتان الأخيرتان من اللغة العادية العامية، لكن جملة منظّر البيانات الحسية هي أيضًا كذلك. ومع ذلك، الميزة الواضحة لهاتين الجملتين على جمل منظّر البيانات الحسية الأصلية هي أن المفردة الوصفية في الجملتين لا تتطابق مع تلك المفردة المستخدمة لوصف الموضوعات "الخارجية". يجب على منظِّر البيانات الحسية أن يتصدى للسؤال الخطير عما إذا كان يمكن للصفات مثل "حاد" و "بيضاوي" أن يكون لها المعنى نفسُه عندما تُطبَّق على الآلام والبيانات الحسية البصرية كما تطبق على أشياء مثل السكاكين والطاولات، لكن يمكن للمنظّر الظرفي أن يقول بسعادة إن جملة "يظهر لي

بيضاويًا" تعني تمامًا ما تعنيه جملة "ظهر لي ما يظهر لي عند رؤية موضوع بيضاوي في الظروف العادية". هذا الاقتراح يناسب بشكل مريح اقتراحنا السابق المتعلق بمعنى جملة مثل "تبدو العملة بيضاوية من هذه الزاوية"، حيث يُستخدم الفعل "يبدو" بالمعنى الظاهراتي (ومع ذلك، في وقتٍ لاحق، عندما نأتي لمناقشة الفرق بين الخصائص الأولية والثانوية، سنجد أن المنظّر الظرفي قد يجد ما يدعوه إلى إعادة التفكير في الاقتراح السابق).

لكن، قد يقال، ما هي الفكرة في محاولة إنقاد قول منظّر البيانات الحسية بإعادة صياغته بهذه الطريقة؟ الفكرة هي الآتي، يسلّم المنظّر الظرفي بأن هناك بذرة مهمة للحقيقة في نظرية البيانات الحسية، وهو أنه متى بدا أن للموضوعات "الخارجية" خاصيةً معينة فذلك لأن الشخص المتلقي متأثر حسيًا بهذا الموضوع بطريقة معينة. يجب أن نحذر في نفي وجود البيانات الحسية (كما يعتقد المنظّر الظرفي) من أن نأخذ الصالح بالطالح، لأن ما يُطلق عليها الواقعية "المباشرة" أو الواقعية "الساذجة" معرضة لفعل ذلك، فإذا أنكر أنصار هذه الواقعية البيانات الحسية دون تقديم أي شيء محلها فهذا يعني حرمان أنفسهم من الموارد اللازمة لاستيعاب الجوانب الذاتية للإدراك. وذلك لحقيقة أننا ندرك الموضوعات جزئيًا على الأقل بموجب تأثيراتها الحسية علينا، وهذه التأثيرات يمكن أن تختلف تبعًا للظروف البيئية وشروط أجهزتنا الحسية. هذا هو سبب امتلاك الخبرات الإدراكية، خلافًا لحالات الاتجاه القضوي، لخصائص كيفية. ما يحاول منظّر البيانات الحسية والمنظّر الظرفي فعلَه - كلٌّ بطريقته - هو تقديم تقرير عن هذا الجانب من جوانب الخبرة الإدراكية، وللمنظّر الظرفي ميزة تقديم تقرير أكثر اقتصادًا من الناحية الأنطولوجية وخاليًا من بعض الأسئلة المحيرة التي تحيط بنظرية البيانات الحسية. أما الواقعية المباشرة التي ترفض ببساطة كل ما يتعلق بنظرية البيانات الحسية، فقد تُتهم بأنها لا تقول شيئًا عن الجانب الذي لا يمكن إنكاره على ما يبدو من جوانب الخبرة الإدراكية.

لا ينبغي لي أن أختم هذا النقاش عن النظرية الظرفية دون ذكر أي

اعتراضاتٍ مثارة ضدها. لعلَّ أهم اتهام قدمته نظريةُ البيانات الحسية ضدَّ النظرية الظرفية هو أنها غير قادرة على تقديم إعادة صياغة مُرضية لبعض جمل البيانات الحسية المعقدة[8]. انظر، مثلًا، التقرير "أنا مدرِك لبيانٍ حسّيٍّ أحمر مربع على يمين بيان حسي أزرق مستدير"، كيف يمكن للمرء أن يأمل في إعادة صياغة هذا التقرير بطريقة ظرفية؟ من الجلي أنه لا يمكن إعادة صياغتها كالآتي "يظهر لي بصورة حمراء وبصورة مربعة وبصورة زرقاء وبصورة مستديرة"، ليس فقط لأن هذه الجملة تهمل العلاقة المكانية بين البيانين الحسيين، وإنما أيضًا لأنها تفشل في الحفاظ على العلاقة بين الإحمرار والتربيع من ناحية والزرقة والاستدارة من ناحية أخرى - أي أنها تفشل في التمييز بين التقرير البياني الحسي الأصلي وبين التقرير البياني الحسي المختلف تمامًا "أنا مدرك لبيان حسي أحمر مربع على يمين بيان حسي أزرق مستدير". لن أحاول حلَّ هذا النزاع هنا، رغم اقتراح واضح - في ضوء ملاحظتي السابقة عن كيف يمكن للمرء تفسير الجملة الظرفية "يظهر لي بيضاويًا" - هو أن التقرير البياني الحسي الأصلي ينبغي أن تعاد صياغته ليكون "ظهر لي ما يظهر لي عند رؤية موضوع أحمر مربع على يمين موضوع أزرق مستدير في الظروف العادية". لكن، على كل حال، ربما تجدُرُ ملاحظةُ أنّ المنظّر الظرفي لا يشعر بوجوب إيجاده لصيغةٍ أخرى مُرضية لكلِّ تقرير بياني حسي كما يميل منظّر البيانات الحسية، ومن شأن ذلك أن يكون تنازلًا أكثر مما ينبغي لنظرية البيانات الحسية، وأن يشير إلى أن النظرية الظرفية لا تختلف عن نظرية البيانات الحسية إلا اختلافًا لفظيًا.

---

(8) لتطوير مفصل لهذا الاعتراض انظر:

Jackson, Perception: A RepresentativeTheory, ch. 3.

وللرد من جانب النظرية الظرفية انظر:

Tye, The Metaphysics of Mind, ch. 5.

الخصائص الأولية والثانوية

أشرتُ قبل لحظات إلى أننا ندرك الموضوعات جزئيًا على الأقل بموجب آثارها الحسية علينا. لكن أحيانًا يبدو من الصعب التمييز بين هذه الآثار وبين خصائص الموضوعات التي تسببها. ما الذي يعنيه بالضبط نسبةُ خاصيةٍ لونيةٍ كالإحمرار إلى موضوعٍ "خارجي" ككرة مطاطية؟ هل هذه الخصائص اللونية موجودة حقًّا؟ وإذا كانت موجودة فهل هي خصائص حقيقية للموضوعات الخارجية أم خصائص لخبراتنا الإدراكية التي "نسقطها" إلى حدٍّ ما على الموضوعات الخارجية؟ جادل العديدُ من الفلاسفة على مرِّ التاريخ لإقامة تمييزٍ أساسيٍّ بين أنواع الخصائص أو الصفات - الصفات **الأولية** كالشكل والكتلة، والصفات **الثانوية** كاللون والمذاق[9]. يقول بعضهم إنّ الخصائص الأولية موجودة حقًّا "في" الموضوعات الخارجية، وإنّ الصفات الثانوية، إذا كانت أي شيء، موجودةٌ فقط "فينا". بينما قال آخرون إنه على الرغم من أن الخصائص الثانوية موجودة فعلًا "في" الموضوعات الخارجية، فإنها ليست موجودةً "فيها" بالطريقة التي تبدو لنا، أو موجودة "فيها" لكن فقط بقدر ما لتلك الموضوعات من قدرة على التأثير علينا حسيًّا بطرُقٍ متعدِّدة. بالطبع، هذا الحديث عن الصفات بوصفها "في" الموضوعات أو "فينا" بالكاد يكون واضحًا. لكن سواء

---

(9) تاريخيًّا كان جون لوك أحد أهم المؤيدين للتمييز بين الصفات الأولية والثانوية، انظر كتابه:
Essay Concerning Human Understanding,ed. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975), Book II, ch. 8.

ولمزيد من النقاش حول رؤى لوك المتعلقة بهذا التمييز وبالإدراك عمومًا انظر كتابي:
Locke on Human Understanding (London: Routledge,1995), ch. 3.

قلنا: في الواقع: يزخر التاريخ الفلسفي منذ أرسطو بالمحاولات والمباني النظرية القائمة على التفريق بين ما هو جوهري وثانوي (عَرَضي) من صفات وخصائص الأشياء، ويمتلك التراث الفلسفي والكلامي الإسلامي مدونةً حافلة في هذا المجال، منها ما هو نقدي ضد حقيقة هذا التفريق نظريًّا وواقعيًّا. انظر حول ذلك التفريق وأصوله الفلسفية والنقد الموجَّه له: وائل حلاق، ابن تيمية ضد المناطقة اليونان، ترجمة: عمرو بسيوني، دار الروافد الثقافية، بيروت، (2019م)، 84-89. **[المترجمان]**

كان للموضوع خاصيةٌ أم لا فبالتأكيد بإمكاننا أن نسأل لماذا، أو بموجِبِ ماذا، يكون للموضوع خاصية إذا كان يمتلك هذه الخاصية. وربما يكون الحال مثلًا أن الموضوعات لها **أشكال** مستقلة تمامًا عن أي علاقة بينها وبين الناس المدركين لهذه الموضوعات، وأن لها **ألوانًا** على الأقل جزئيًّا بموجب قدرتها على التأثير على هؤلاء المدركين لها.

لكن لماذا يتعيَّن علينا أن نظنَّ أن الأشكال والألوان مختلفة في هذا الجانب؟ أحد الأسباب في هذا التفكير الذي غالبًا ما يُقدَّم هو أن أحكامنا عن اللون تبدو أكثر ذاتية وتغيرًا من أحكامنا عن الشكل. غالبًا ما يختلف الناس فيما يتعلق باللون الدقيق لقطعة قماش، حتى لو كانوا في ضوء النهار. وبالطبع، يجوز أن يختلف الناس أيضًا فيما يتعلق بالشكل الدقيق لموضوع ما، حتى كانوا ينظرون إليه من مسافةٍ مقبولة وفي ضوء مناسب. لكن في هذا النوع الأخير بوسعنا اللجوء إلى إجراءات القياس التي غالبًا ما تقضي بالشكل الدقيق للموضوع. مثلًا، لو حكم شخصٌ ما بأن موضوعًا ما مربع، وحكم آخر بأن هذا الموضوع مستطيل، يمكننا استخدام شريط قياس لتحديد ما إذا كانت جوانب الموضوع جميعها متساوية في الطول أم لا. لا يتضح ما يمكننا القيام به لحل الخلاف فيما إذا كانت قطعة قماش بأنها خضراء أو زرقاء. يمكننا أن نطلب من الناس تقديم رأيهم في المسألة، لكنهم أيضًا قد يختلفون فيما بينهم. قد نستخدم أداة علمية ما لقياس الأطوال الموجية للضوء المنعكس من قطعة القماش، لكن في حين أن هناك علاقة لا جدال فيها بين امتلاك موضوع ما لأربع جوانب متساوية في الطول وكونه مربعًا ليست هناك هذه العلاقة بين الشيء الذي يعكس أطوال موجية معينة للضوء وكونه أخضرَ. السبب الآخر لذلك التفكير هو أن الألوان الواضحة للأشياء تتنوع بدرجة كبيرة وفق الظروف البيئية، خاصة مصدر الضوء الذي يلقي الضوء عليها، فتبدو أسطح الموضوعات لها ألوان مختلفة تمامًا تحت مصباح الصوديوم وفي ضوء النهار. في النهاية، من المصادفات التاريخية أن كوكبنا يدور حول نجم أصفر وليس نجمًا أحمر أو أبيض، لكن لو تحولت الشمسُ إلى نجم أحمر عملاق وما زال البشر موجودين لرؤية الأشياء

في الظروف "العادية" للضوء حينها: ستبدو الأجسام بألوان مختلفة عن الألوان التي تبدو بها الآن. لا شيء يشبه هذا يمكن تطبيقه، على ما يبدو، في حالة **أشكال** الموضوعات.

نظريات البيانات الحسية والتمييز بين الأوَّلي والثانوي

حاول بعضُ الفلاسفة المناصرين لنظريات البيانات الحسية في الإدراك رسمَ تمييز بين الصفات الأولية والثانوية بالطريقة الآتية. اقترح هؤلاء أنَّ الصفات الأولية للموضوعات "الخارجية" **تمثل** صفات البيانات الحسية التي ندركها مباشرة عندما ندرك تلك الموضوعات، خلافا للصفات الثانوية(10). وهكذا، إذا نظرنا مرة أخرى إلى مثال العملة التي تبدو بيضاوية عند النظر إليها من زاوية مائلة. العملة نفسها مستديرة، لكن ما يدركه المرء مباشرة وفق نظرية البيانات الحسية هو البيان الحسي البيضاوي. ومع ذلك، فالاستدارة والبيضاوية هي صفات شكلية ومتشابهة جدًّا. الآن انظر **للون** العملة. قد تكون العملة فضية، **وتبدو** في الواقع فضية. سيقول منظّر البيانات الحسية حينئذ أن البيان الحسي البيضاوي الذي يدركه المرء مباشرة هو نفسه فضي اللون. ومع ذلك، قد ينكر أيضًا أن هذه الصفة للبيان الحسي **تمثل** أي صفة للعملة. يمكن أن يستنتج أن العملة لها صفة ما، هي مسؤولة سببيًّا عن حقيقة أن البيان الحسي الذي يدركه المرء فضي، لكن قد ينكر أن هذه الصفة هي شيء يشبه صفة البيان الحسي. بل قد يسمح بأن هذه الصفة للعملة قد تسمى "الفضية"، لكنه يصر على أن المحمول في جملة "العملة فضية" له معنى مختلف عندما يُطبق على العملة عن المعنى عندما يُطبق على البيان الحسي. فقد يقول مثلًا إن في حالة العملة يكون المعنى مثلًا "العملة تنزع إلى أن تسبِّب البيان الحسي الفضي في ظروف الرؤية

(10) لوك نفسه قد اقترح هذا، ووُجهت له انتقادات لاذعة من أجل ذلك من قِبل شبه معاصره جورج بيركلي. وللاطلاع على نقاشهما في هذه المسألة انظر كتابي:
Locke on Human Understanding, pp. 55-8.

العادية" - وهذا قطعًا ليس هو المعنى في حالة تطبيق المحمول "فضّي" على البيان الحسي.

أحد الأسئلة التي يمكن طرحها على منظّر البيانات الحسية هو الآتي. لماذا ينبغي أن يُفترَض أنَّ المحمول "بيضاوي" ليس غامضًا بالمثل عند تطبيقه على الموضوعات "الخارجية" والبيانات الحسية؟ هل من المنطقي أصلًا أن نفترض أن العناصر المختلفة كالموضوعات الخارجية والبيانات الحسية يمكن أن تتشارك حرفيًّا في خصائصَ كالشكل؟ ومع ذلك، افترض أن هذا المنظّر قد أقر بهذه الصعوبة الظاهرة وغامر بقوله إن المحمول "بيضاوي" عند تطبيقه على موضوع خارجي كالعملة أو الطبق يعني حقًّا شيء مثل "العملة تنزع إلى أن تسبب البيان الحسي البيضاوي في ظروف الرؤية العادية". على هذا، أولًا، هو يقوّض تقريره عن التمييز بين الخصائص الأولية والثانوية، لأنه سيعامل صفات الشكل واللون بالطريقة نفسِها. لكن، الأخطر هو أنَّ هذا يعني أن المحمولاتِ الوحيدةَ التي يمكن تطبيقها حرفيًّا على الموضوعات الخارجية هي **نزعات**، حيث يُنسب إلى هذه الموضوعات قدرةٌ على التسبُّبِ في بيانات حسية مختلفة الصفات، كالشكل واللون وغير ذلك. على هذا التقرير، يبدو أن الصفات الوحيدة التي نتعرف عليها هي صفات بيانات الإحساس. لكن هذا التقرير يناقض تمامًا تصور الحس المشترك. فقبل تعرضنا لنظرية البيانات الحسية كنا نعتقد أن صفات الشكل واللون وما إلى ذلك هي صفات لموضوعات "خارجية" مألوفة، كالعملات والكرات المطاطية. والآن يقال لنا إن ذلك بعيد عن الحقيقة، وأن هذه الصفات تنتمي حقًّا إلى موضوعات "داخلية" لإداكنا المباشر. إذن كيف نتمكن من تعلُّمِ أسماء هذه الصفات من أشخاصٍ آخرين، بالنظر إلى أنه لا يمكن لشخصيْن أن يكون لهما إدراكٌ مباشر للموضوعات "الداخلية" نفسِها؟ من الواضح أن ثمة خطأ هنا.

سيعتَبِر كثيرٌ من خصوم البيانات الحسية هذه الاعتباراتِ السابقةَ على أنها تأييد لشكوكهم حول هذه النظرية، وعلى أنها تعزيز لولائهم لما يسمى الواقعية

المباشرة أو الساذجة. لكن رد فعل كهذا سيكون متسرّعًا جدًّا. افترِضْ أنّ منظّر البيانات الحسية اقتنع بقبول أن المحمولات كـ "بيضاوي" و "فضي" يجب أن يكون لها تطبيقٌ أساسي على الموضوعات **الخارجية**، كالعملات. إنه قد يفعل ذلك لكنه لا يزال يغامر بتقريرٍ يميز بين الخصائص الأولية والثانوية على النحو الآتي. أولًا، قد يواصل فيقول إن معنى محمول صفة ثانوية كـ "فضي" هو نزوعيٌّ بطبعه، ومن ثم يقول إن المحمول "فضي" عندما يُطبَّق على أشياء كالعملات، يعني شيئًا مثل "النزوع إلى التسبب في بيانات حسية فضية• في ظروف الرؤية العادية"، حيث إن المحمول الجديد "فضي•" ينطبق حصرًا على البيانات الحسية، ويعني خاصية البيانات الحسية التي تنجم عادةً بفعل أشياء فضية في ظروف الرؤية العادية. ليس بالضرورة أن يكون هنا دائرية، شريطة ألّا يقول منظّر البيانات الحسية إن المحمول "فضي•" **يعني** فقط محمولًا مثل "له تلك الخاصية التي تمتلكها البيانات الحسية الناجمة عن الأشياء الفضية في ظروف الرؤية العادية". بدلًا من ذلك، يمكن أن يصر على أنّ معنى المحمول "فضي•" أوّلي وغير محدد، ولا شيء في ذلك (لأنَّ هناك بعضَ المصطلحات في كل اللغات يجب أن تكون أولية وغير محددة). ثانيًا، يمكن أن يقول إنه على الرغم من أن هناك بالمثل محمولًا "بيضاويًّا•" ينطبق حصرًا على البيانات الحسية ويعني خاصية البيانات الحسية التي تسبِّبُها عادةً الأشياءُ البيضاوية في ظروف الرؤية العادية، فالأمر **ليس** كذلك في حالة تطبيق المحمول "بيضاوي" على أشياء مثل العملات، أي "تنزع إلى التسبب في بيان حسي (بيضاوي•) في ظروف الرؤية العادية". وقد يقبل أن من **الصحيح**، على الأقل في العالم الذي نعيش فيه، أن الأشياء البيضاوية تنزع إلى التسبب في بيان حسي "بيضاوي" في ظروف الرؤية العادية، لكنه سينكر أن امتلاك هذا النزوع هو ما **نعنيه** أو **ينبغي أن نعنيه** بوصف شيءٍ ما بأنه بيضاوي. على النقيض من ذلك، قد يقول في وصف شيء ما بأنه بيضاوي أن ما **نعنيه** (أو على الأقل **ما ينبغي أن نعنيه**) بهذا الوصف هو النزوع إلى التسبب في بيانات حسية بيضاوية• في ظروف الرؤية

العادية، وهذا هو سبب اعتبار الفضية بشكل صحيح بمثابة صفة "ثانوية" لا "أولية"، وذلك لأنها خاصية تمتلكها الأشياء بموجب قدرتها على التأثير علينا بطريقة معينة.

بالطبع، لا يمكن أن يوحي جديًا تأكيدُ منظّر البيانات الحسية على أن المحمول "فضي"، كما هو مطبق على أشياء مثل العملات؛ يعني "النزوع إلى التسبُّب في بيانٍ حسيٍّ فضي• في ظروف الرؤية العادية" بأن أيَّ متحدث عاديٍّ للانجليزية يفهم صراحةً المحمول "فضي" بهذا المعنى. وإنما، هذا المنظر يقدم هذه الفرضية على أنها **تحليل فلسفي** لمفهوم الفضية، ومن ثَمَّ على أنها كشف عن معنى ضمني للمحمول في ضوء الفهم التأملي لاستخدامنا لهذا المحمول. في الواقع، قد يقترح منظّر البيانات الحسية أن خطأ الواقعية المباشرة أو الساذجة هو الإذعان بسهولة لفهم ساذج فلسفيًا للمحمولات اللونية، فببساطة قد يخلط المتحدث الساذج ويفشل في التمييز بين مفهوم **فضي** ومفهوم **فضي•**، ويتصوَّر هذا المفهومَ الأخير تصورًا غير متماسك بكونه قابلًا للتطبيق على الموضوعات الخارجية[11].

نسخة ظرفيةٌ للتمييز بين الأوَّلي والثانوي

الآن، قمتُ بصياغةِ التقرير الوارد أعلاه عن التمييز بين الصفات الأولية والثانوية باسم منظِّر البيانات الحسية. لكن ينبغي، على ما يبدو، أن يكون هناك نوعٌ مماثل لهذا التقرير للمنظّر الظرفي، الذي هو على استعداد لإعادة صياغة جُمل البيانات الحسية ذات الصلة بطريقة مناسبة. عندما يقول منظّر البيانات الحسية إن المحمول "فضي" يعني "نزوع إلى التسبب في بيان حسي فضي• في

(11) لنقاش مزيد مثير عن التمييز بين الصفات الأولية والثانوية والتحليل النزوعي للمحمولات اللونية انظر:

Colin McGinn,The Subjective View: Secondary Qualities and Indexical Thoughts (Oxford: ClarendonPress, 1983), ch. 8, and Christopher Peacocke, Sense and Content: Experience,Thought, and their Relations (Oxford: Clarendon Press, 1983), ch. 2.

ظروف الرؤية العادية"، لا بدَّ أن يقول المنظّر الظرفي، على ما يبدو، إن هذا المحمولَ يعني "نزوع إلى التسبب في أن يبدو للناس فضيًّا• في ظروف الرؤية العادية". لكن، إذا كان الأمر كذلك، فإن هذا المنظّر لن يُعدَّ مؤيِّدًا لاقتراحنا السابق وتفسيرنا لجملة "ظهر لي بيضاويًّا•" بمعنى "ظهر لي ما يبدو لي عند رؤية موضوع فضي• في الظروف العادية"، لأن المحمول "فضي•" لا ينطبق على الموضوعات الخارجية. ومع ذلك، فقد يقول إنّ الظرف "بصورة فضية" له أيضًا معنى أوّلي وغير محدد، يدل على نمطٍ من الظهور (نمط من الإحساس) يتسبب في الناس عادة، كنوع من الحقيقة الشرطية، عندما ينظرون إلى أشياء فضية في ظروف الإضاءة العادية. وقد يكون هذا القول في النهاية هو المقاربة الصحيحة التي يتخذها المنظّر الظرفي. وهذا يعني أنه قد ينبغي لهذا المنظّر أن يعامل الظروف التي يستخدمها لوصف أنماط ظهور باعتبارها تحمل معاني أولية وغير محددة، بدلا من استخلاص معانيها من معاني النعوت المنطقية على الموضوعات "الخارجية". لأنه يبدو أن من الحقائق الشرطية المحضة أن تلك الأنماط تنجم عادة من الموضوعات القابلة للوصف بهذه الظروف (وبعد كل ذلك، قد تكون الأنماط ناجمة فقط من اضطرابات معينة في الجهاز العصبي المركزي).

هل الخصائص اللونية موجودة حقًّا؟

نحن لم نناقش بعدُ الصفاتِ الثانويةَ. اقترحتُ، وإن كان مؤقتًا فقط، أنه قد تُفسَّر المحمولاتُ اللونية بأن لها معنى نزوعيًّا: فقد يعني المحمول "أحمر" مثلًا شيئًا ما مثل "ينزع إلى التسبُّبِ في بيان حسي أحمر• في ظروف الرؤية العادية"، أو "ينزع إلى التسبب في أن يُظهر للناس احمرارًا• في ظروف الرؤية العادية". لكننا لا ينبغي أنْ نفرض أنَّ كلَّ محمول له معنى يدل على **خاصية** أصيلة للأشياء التي يُطبق عليها. لِمَ ذلك؟ حسنًا، نعرف أنّ هذا غير ممكن كمسألةٍ منطقية خالصة، بسبب التناقُض. فمثلًا، المحمول "تمثيل غير ذاتي". هو بالتأكيد له معنى، لأن هناك العديد من الأشياء التي لا يمكن أن تمثِّلَ نفسها، فخاصية قابلية القسمة على اثنين، رغم أنها ممثلة بأشياء عديدة، كالعدد 128،

فمن الواضح أنها لا يمكن أن تتمثل بنفسها: لأن هذه الخاصية ليست نفسها تقبل القسمة على اثنين. ومع ذلك، إذا كان المحمول "تمثيل غير ذاتي" يدلُّ على خاصية ما - خاصية عدم القدرة على تمثيل الذات - فبوسعنا أن نسأل عما إذا كانت هذه الخاصية تمثِّلُ نفسَها أم لا. بَيْدَ أن محاولتنا الإجابة على هذا السؤال تنتهي بالتناقض، لأنها لو كانت تمثِّلُ نفسها فهي لا تمثِّلُ نفسَها، وإذا كانت لا تمثل نفسها فهي تمثل نفسها، ومن ثم يجب أن نستنتج أن خاصية كهذه غير موجودة، ومن ثَمَّ ليس كلُّ محمولٍ له معنى يدلُّ على خاصية ما(12).

دعونا الآن نبحث فيما إذا كان محمولًا مثل "ينزع إلى التسبب في أن يُظهر للناس احمرارًا• في ظروف الرؤية العادية" يجب أن يُفسَّر كدلالةٍ على خاصية للموضوعات أم لا. أول ما نلاحظه هنا هو أن العديد من الأنواع المختلفة من الموضوعات تنزع إلى التصرف بهذه الطريقة، كالنجوم الحمراء والورود الحمراء والزجاج الأحمر الشفاف. ولكن يبدو أن الخصائص التي بموجبها تنزعُ الأنواعُ المختلفة من الموضوعات إلى التصرف بهذه الطريقة مختلفة تمامًا عن بعضها البعض. النجوم الحمراء تنزع إلى التصرف بهذه الطريقة لأنها **تبعث** ضوءًا بأطوال موجية معينة، أما الورود الحمراء فتنزع إلى التصرف بهذه الطريقة لأنها **تعكس** ضوءًا ذا أطوال موجية معينة، أما لوح الزجاج الأحمر فينزع إلى التصرف بهذه الطريقة لأنه **ينفذ** ضوءًا ذا أطوال موجية معينة. إذا كانت الخصائص التي بموجبها تنزع الأشياء إلى التصرف بهذه الطريقة مختلفة تمامًا عن بعضها البعض، فلا يمكننا بالتأكيد أن نقول إن خاصية الاحمرار، إن وجدت، هي **واحدة** من هذه الخصائص. لكن ما الذي يمكننا قوله؟ قد نغامر فنقول مثلًا إن خاصية الاحمرار هي خاصية **انفصالية** - مثلًا، هي خاصية تكون للشيء فقط **إما** عندما يبعث الضوء ذا الأطوال الموجية المعنية **أو** عندما يعكس الضوء ذا الأطوال الموجية المعينة **أو** عندما ينفذ الضوء ذا الأطوال الموجية

---

(12) لمزيد من التفصيل عن نقطة أن ليس كل محمول يمكن أن يدل على خاصية انظر:
Michael J. Loux, Metaphysics: A Contemporary Introduction (London: Routledge,1998), pp. 34-5.

المعينة (هذا بالطبع ليس أن نقول إن معنى المحمول "أحمر" يُحدَّدَ كمحمولٍ منفصل، فالأمر ليس كذلك طبعًا). لكن الفلاسفة حذرون، وأعتقد أنهم مُحِقُّون في ذلك، فيما يتعلق بوجود الخصائص الانفصالية[13]. البديل الآخر هو اعتبار أن خاصية الاحمرار خاصية "من مستوى ثانٍ"، من قبيل خاصيةٍ تمتلك خاصيةً ما بموجبها ينزع مالكها إلى التسبب في أن يَظهر للناس احمرار• في ظروف الرؤية العادية[14]. لكن، مرة أخرى، أعتقد أنه يجب علينا أن نكون حذرين فيما يتعلق بهذه الخصائص التي من المستوى الثاني، لأنه ليس من الواضح أن لها أي عمل حقيقي تقوم به، ومن ثم قد ينبغي أن نستنتج أن لا وجود لشيء من قبيل كون الشيء أحمر أو خاصية الاحمرار. علينا ألا ننزعج من هذا الاستنتاج، لأنه لا يعني أنه لا شيء أحمر في الحقيقة، وإنما يعني فقط أن الأشياء التي هي حمراء ليست حمراء بموجب امتلاك خاصية **واحدة** ما. على النقيض من ذلك، يبدو أن هناك فعلًا خاصية ما بموجبها تكون كل الأشياء المربعة مربعة، وهذا في حد ذاته يبدو اختلافًا مهمًّا بين كون الشيء أحمرَ وكون الشيء مربعًا، يؤكد على حدس هؤلاء الفلاسفة الذين رأوا أن هناك تمييزًا أنطولوجيًّا يحمل بعض الأهمية بين الألوان والأشكال[15].

خلاصة

ركَّزنا في هذا الفصل على فَهم كيف أنّ حديثنا المتعلق بطريقة ظهور

---

(13) للاطلاع على مزيد من الشكوك حول الخصائص الانفصالية انظر:
David M. Armstrong, Universals: An Opinionated Introduction (Boulder, CO: Westview Press, 1989), pp. 82-3.

(14) إمكانية معاملة الألوان كخصائص من مستوى ثانٍ قد ذكرها:
David Braddon-Mitchell and Frank Jackson in their Philosophy of Mind and Cognition(Oxford: Blackwell, 1996), p. 264.

قلنا: بصفة عامة يُبحث هذا التصور تحت عنوان: «قيام العَرض بالعَرض»، في التراث الكلامي والفلسفي الإسلامي. **[المترجمان]**

(15) وهناك شكوك لونية أكثر جذرية من أي شيء هنا مقدمة في:
C. L. Hardin: see his Color for Philosophers, pp. 59-112.

الأشياء مرتبطٌ بالجوانب الكيفية أو الظاهراتية لخبراتنا من ناحية، ومرتبط من ناحية أخرى بالخصائص التي تمتلكها تلك الأشياء نفسُها. ميَّزنا بين المعنى الإبستمولوجي والظاهراتي للفعل "يبدو"، ورأينا أنَّ الأخير يُستخدم لنقل معلوماتٍ - بطريقة غير مباشرة- تتعلق بالجوانب الكيفية لخبراتنا. ثم نظرنا في النظريتيْن المتنافستيْن اللتين تحاولان تفسيرَ كيف أن خبراتنا لها هذه الجوانب الكيفية، وهما نظرية البيانات الحسية والنظرية الظرفية. أما الأولى فتؤكد على أن خبراتنا تنطوي على وعيٍ "مباشر" بالموضوعات العقلية "الداخلية"، أما الثانية فتؤكد على أن خبراتنا تنطوي فحسب على أنماط مميزة من الوعي الحسي أو طرق للإحساس. رأينا أن النظرية الظرفية أنطولوجية وأكثر اقتصادًا من نظرية البيانات الحسية، وقادرة على تجنُّب أسئلة مستعصية معيّنة تحيط بنظرية البيانات الحسية، لكنها ليست أكثر حصانةً من غيرها لتفادي هذا النوع من الشكوك المطروحة حول موثوقية الحواس. وأخيرًا، بحثْنا التمييز بين الصفات الأولية والصفات الثانوية، وخلصنا، وإن كان مبدئيًّا فقط، إلى أنه يمكن الدفاع عنه، وفق نظرية البيانات الحسية وكذلك وفق النظرية الظرفية. وكان الاقتراح هو أنَّ المحمولاتِ المعبِّرةَ عن الصفات الثانوية (كالمحمولات اللونية) تتميز بما يأتي. يمكن الحصول عليها بتحليل نزوعي من حيث أنواع التأثيرات الحسية التي يمكن أن توصف بها الموضوعات بتلك المحمولات، التي تحدث بشكل مميز في المدركين لهذه الموضوعات. رغم ذلك رأينا أيضًا أن علينا أن نكون حذرين بشأن افتراض أن المحمولات اللونية تدل على **خصائص** حقيقية للموضوعات التي تطبق عليها - فهناك مثلًا خاصية كخاصية كون الشيء أحمرَ، لكن من المهم أن نقدّر أن إنكار وجود لاحمرار لا يعني بالضرورة إنكار أن الأشياء يمكن **حقًّا أن تكون حمراء**، بمعنى أن المحمول "أحمر"، بفهم مناسب، يمكن بشكل صحيح أن يطبق عليها(16).

---

(16) نقطة أن الواقعية فيما يتعلق بتطبيق محمولٍ ما متوافقةٌ مع إنكار أن المحمول يدل على خاصية؛ قد قُدِّمت بشكل جيد من قِبل:

John Heil in his Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction (London: Routledge, 1998), pp.194-7.

6
الإدراك

في بداية الفصل السابق، قلتُ إن الحالات **الإدراكية**، كخبرةِ رؤية شجرةٍ أمام المنزل، تشبه جزئيًّا الحالاتِ الحسيةَ والحالات الاتجاهية القضوية. حيث تُشبه الحالات الحسية في أنَّ لهما سماتٍ كيفيةً أو ظاهراتيةً، وتشبه حالات الاتجاه القضوي في أن لهما محتوى مفاهيميًّا. وتحدثنا جيدًا في ذلك الفصل عن الجوانب الكيفية للخبرات الإدراكية، لكن ليس إلى حدٍّ كبير فيما يتعلق بمحتواها المفاهيمي. في هذا الفصل سأحاول إعادة التوازن، والتحدث أكثر عن هذا الأخير. لكن أحد الأشياء التي نحن بحاجة إلى مناقشتها هو كيف يتعلَّقُ المحتوى المفاهيمي لخبرةٍ إدراكية بسماتها الكيفية - لأن نادرًا ما يمكن أن يُفترض أن هذين البعديْن من الخبرة الحسية لا علاقة بينهما.

ومع ذلك، ينبعي أن نعترف بأن تقريرًا ما عن طبيعة الخبرات الإدراكية ما هو إلا جزءٌ مما هو مطلوب من التحليل الفلسفي لمفهوم **الإدراك**، وهو الشاغل الرئيس لهذا الفصل. وفقًا لمعظم الفلاسفة المعاصرين من المؤكَّد أن الإدراك ينطوي على خبرات إدراكية، لكنه أوسع من ذلك. والسؤال إذن، **كيف يكون أوسع**؟ أحد الاقتراحات المعقولة هو أنَّ الإدراك يتضمَّن بالإضافةِ إلى الخبرات الإدراكية نوعًا ما من العلاقة **السببية** بين الخبرات الإدراكية للمدرِك وتلك الموضوعات التي، بموجِب هذه العلاقة، يمكن أن يقال إن المدرِكَ يدركها. إن النظريات السببية للإدراك شعبية جدًّا حاليًّا، لكنها تخضع أيضًا لاعتراضات يتعيَّن علينا النظرُ فيها بعناية. وفي ضوء هذه الاعتراضات قدَّم بعض الفلاسفة نظريات منافسة عن الإدراك، منها ما يُسمَّى بالنظرية **الانفصالية** للإدراك، وربما

هي الأكثر أهمية. لاحقًا في هذا الفصل سأحاول الفَصْل بين هاتين المقاربتين.

جزءٌ من المشكلة التي تواجهنا هنا هو تحديد ما ينتمي حقًّا إلى التحليل الفلسفي لمفهوم الإدراك وما ينتمي حقًّا إلى نظرية تجريبيةٍ ما عن الإدراك، من النوع الذي من الأنسب أن يقدِّمَه ويقيِّمَه متخصِّصو علم النفس العِلْمِيون وليس الفلاسفة. لكن ينبغي ألا نفترض أن هذين المجالين لا يمتّان لبعضهما بصلة، ففي الواقع لا يمكن أن يكون الأمر كذلك. ومن ثَمَّ نجد أنه من المفيد أن نلقي نظرةً على بعض المقاربات للإدراك المفضلة حاليًا من قِبل علماء النفس التجريبين، ونرى كيف تتصل بالمعالجات الفلسفية للمبحث. هناك مقاربتان، على وجه الخصوص، تستحقان اهتمامَنا - المعالجة **الحوسبية** والمعالجة **الإيكولوجية** - حيث إن الخلافاتِ بين المعالجتين تحاكي إلى حدٍّ ما الخلافاتِ بين فلاسفة الإدراك المعاصرين. ينبغي أيضًا أن نعترف بأنّ الكثير من النتائج التجريبية لعلماء النفس العاملين في مجال الإدراك تمدنا بمادّةٍ مثيرة للتأمُّلِ الفلسفي، الذي هو عُرضةٌ لأن يكونَ أحاديَّ الجانب إن اقتصر على الأمثلة المألوفة واليومية. أحد الظواهر المبحوثة مؤخّرًا التي تستحق الذكر بخاصة هي الظاهرة المسماة بـ "الرؤية العمياء blindsight "، وهي حالةٌ يدعي فيها الشخص بأنه لا يمكنه رؤية موضوعات معينة، رغم امتلاكه بوضوحِ المعلوماتِ المؤسَّسةَ بصريًّا المتعلقة بتلك الموضوعات، لكن أولًا علينا أن نعود إلى موضوع الخبرة الإدراكية.

الخبرة الإدراكية والمحتوى الإدراكي

قدمتُ بالفعل مثالًا مألوفًا عن الخبرة الإدراكية: خبرة إدراك شجرة أمام المنزل. هذه بالطبع خبرة **بصرية**. كل نوع من أنواع الخبرة الإدراكية ينتمي إلى نمط حسيٍّ متميِّز، اعتمادًا على نوعِ أجهزتنا الحسية الذي يشارك في توليد خبرات من هذا النوع. وهكذا، بجانب الخبرات البصرية، نحن نتمتع بخبرات سمعية وذوقية وشمية ولمسية (اعتمادًا على حواس السمع والتذوق والشم

واللمس على الترتيب). يحدد النمط الحسي للخبرة البصرية نوعَ السمات الكيفية التي يمكن أن تمتلكها. من شأن منظّر البيانات الحسية عند هذه النقطة أن يقول إن الخبرات الإدراكيةَ لوسائلَ حسيةٍ مختلفةٍ يرافقها، أو تتضمَّن، أنواعها المتميزة من البيانات الحسية - البصرية أوالسمعية أو التذوقية أو الشمية أو اللمسية. وسيقول المنظّر الظرفي، في المقابل، إنّ الخبرات الإدراكية لأنماط حسية مختلفة مخصصة بأشكال مختلفة من الإحساس، أو بطرق "ظهور". رغم ذلك، فأيًّا كانت المقاربة التي نفضّلها، لا بد أن نقرَّ، مثلًا، بأن **رؤية** الطاولة مستطيلة تختلف اختلافًا كيفيًّا تمامًا عن **الشعور** بأنّ الطاولة مستطيلة. رغم حقيقةِ أنَّ المحتوى المفاهيمي للخِبْرتيْن يمكن أن يكون المحتوى نفسه تمامًا.

لكن ما الذي يعنيه المرء تحديدًا بنسبة محتوى "مفاهيمي" إلى خبرات إدراكية - ولماذا ينبغي أن نفترض أن لهذه الخبرات مثل هذا المحتوى؟ لقد ناقشْنَا بالفعل موضوعَ المحتوى العقلي أثناء فحص طبيعة حالات الاتجاه القضوي في الفصلين الثالث والرابع، وبالطبع كان اهتمامُنا هناك بالمحتوى القضوي فقط، والمحتوى القضوي لحالةٍ كالاعتقادِ يكون ما بعد كلمة "أن" في جملةٍ مثل "يعتقد جون أن **السماء تمطر**" أو "يعتقد جون أن **الطاولة مستطيلة**". الآن نحن ننسبُ أيضًا للناس ما يمكن أن نطلق عليه **أحكامًا إدراكية**. وهكذا، يعبِّر جون عن حُكْم بقوله إنه **يشعر** بأن السماء تمطر، أو أنه **يرى** أن الطاولة مستطيلة[1]. لكن يجب أن ندقِّقَ كي نميِّزَ بين هذا الحُكم الإدراكي والخبرة

---

(1) يميز بعض الفلاسفة بين مجرد "الرؤية" و "الرؤية المعرفية seeing that"، فيميزون مثلًا بين مجرد رؤية تفاحة خضراء ومعرفة أن "التفاح أخضر"، كما لو أنهما نوعان مختلفان من الرؤية. انظر مثلًا:

Fred I. Dretske,Seeing and Knowing (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), pp. 78ff.

ومع ذلك فمن غير المؤكد أن "الرؤية المعرفية" نوعٌ من الرؤية، فيبدو أن جملة "أنا أعرف أن التفاح أخضر" تعبِّر عن حُكْمٍ مؤسَّسٍ على البصر وليست تقريرًا عن أنّ شخصًا ما يرى شيئًا ما.

الإدراكية. قد يكون للشخص خبرةُ إدراكِ طاولةٍ مستطيلة ولا يلزم من ذلك كونه مُريدًا، أو حتى قادرا، أن يكوّن حُكمًا إدراكيًا بأنه يعرف أن طاولة معينة مستطيلة. فمن ناحية قد يكون الشخص قادرًا على تكوين هذا الحكم رغم **عدم رغبته** في القيام بذلك، لأنه يشك في أن خبرته الإدراكية خادعة - فقد يظن مثلًا أنه ضحية لهلوسة بصرية. من ناحية أخرى، قد **لا يقدر** الشخص على أن يكوّن الحكم الإدراكيَّ المعنيَّ، لأنه يفتقر إلى المفاهيم المطلوبة، فمثلًا قد يكون المرء على استعداد أن ينسب إلى طفلٍ صغيرٍ خبرةً إدراك طاولة مستطيلة، إلّا أنّه محلُّ شكٍّ ما إذا كان الطفل قادرًا على تكوين حكم إدراكي **بأنه يرى أن** طاولة معينة مستطيلة، فللمرء أن يشكَّ ما إذا كان يمتلك مفهومَ **الطاولة** أو مفهومَ **كون الشيء مستطيلًا** (أي مفهوم أن شيئًا ما له أربعة أضلاع مستقيمة، بينها زوايا قائمة). والأهم أنَّ المرء قد يشك في ما إذا كان الطفل يمتلك مفهومَ **الرؤية** أو مفهومَ **ذاته** كموضوعٍ للخبرة. لكن في الوقت نفسِه يبدو أنَّ على المرء أن ينسب إلى الطفل **بعضَ** المفاهيم على الأقل إذا نسب إليه خبرةَ إدراكٍ لرؤيةِ طاولةٍ مستطيلة، لأن القُدرة على التمتع بهذه الخبرة تتطلَّبُ على مايبدو قدرةً على التعرف على الطاولات كموضوعاتٍ من نوعٍ معيَّن (حتى لو لم يكن تعرُّفًا عليها باعتبارها **طاولات**)، ويتطلَّبُ كذلك القدرةَ على التمييز بين الشكل المستطيل والأشكال الأخرى التي قد تمتلكها الموضوعات. باختصارٍ يجب، على ما يبدو، أن يقدر الطفلُ على استحضار الموضوعات وخصائصها تحت مفاهيمَ كي يتمتع بخبرةٍ كهذه، وأن يشكّلَ المفاهيمَ التي تُمارس في أي حالة مفترضة من المحتوى المفاهيمي لهذه الخبرة (ربما تفتقد اللغةُ العادية لكلماتٍ تعبِّرُ عن هذه المفاهيم المعينة، لكن هذا غير مُهم).

هناك اختلافٌ آخرُ مهمٌّ بين الخبرات الإدراكية والأحكام الإدراكية. عندما يكوّن الشخص حكمًا إدراكيًا بأنه يعرف مثلًا: أنَّ **شجرة أمام المنزل** فما بعد كلمة "أنَّ" - وهو محتوى "الشجرة أمام المنزل" يمدنا بتحديد حصريٍّ للمحتوى القضوي لحُكمه الإدراكي، ومن ثَمَّ إجراء جردٍ شاملٍ للمفاهيم التي

يتضمَّنُها هذا الحُكمُ. على النقيض من ذلك، عندما يمتلك المرء خبرةَ إدراكِ شجرة أمام المنزل فالمحتوى المفاهيمي لخبرته سيكون عادة أكثر ثراء وتعقيدًا من الحكم الإدراكي السابق (رغم أنه في الحقيقة، للأسباب المشروحة قبل قليل، قد لا يشمل مفهوم الشجرة أو المنزل). وهذا لأن في رؤية شجرة أمام المنزل يجب أن يكون للمرء عادة خبرة بصرية لأشياء عديدة، وليس الشجرة والمنزل والعلاقة بينهما فقط - مثل لون وشكل الشجرة والمنزل، والأرض الفاصلة بينهما، والسماء التي خلفهما، والموضوعات الأخرى المجاورة (بألوانها وأشكالها أيضًا). وعلى أي حال يجب على ما يبدو أن تكون هذه المكونات الأخرى للمشهد المدرَك أو الكثير منها تحت مفاهيم من نوع ما. إذن، في تكوين حكم حسي، نحن نزيل عادة الكثير من مكونات المشهد المدرَك، والتركيز على مجموعة فرعية محدودة من هذه المكونات.

ولكن السؤال الذي يمكننا أن نطرحه عند هذه النقطة هو: هل يصح أن نفترض أنه عندما يمتلك شخص خبرةً إدراكية فلا بد له أن يستحضر **كلَّ** محتويات المشهد المدرَك تحت مفهوم معين؟ أو هل يمكن أن يكون هناك (أو يجب أن يكون) محتويات يفشل الشخصُ في استحضارها تحت مفاهيم؟ أو كما نصيغه، هل للخبرات الإدراكية عادة محتوى لا مفاهيمي بجانب المحتوى المفاهيمي؟[2] أحد أسباب التفكير في أن ذلك قد يكون صحيحًا، هو أن المشهد المدرَك كثيرًا ما يكون بالثراء والتعقيد الذي يصعب معهما أن نفترض أنه يمكن لشخص في الواقع استحضار كل مكوناته تحت مفاهيم، حتى إذا كان هذا الشخص يمتلك المفاهيم اللازمة للقيام بذلك. انظر، مثلًا، لنوع الخبرة البصرية

(2) لنقاش أكمل عن مفهوم المحتوى غير المفاهيمي انظر:
Tim Crane,'The Nonconceptual Content of Experience' and Christopher Peacocke, 'Scenarios,Concepts and Perception', both in Tim Crane (ed.), The Contents of Experience:Essays on Perception (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
تحتوي هذه المجموعة من المقالات على مساهمات أخرى مفيدة حول نقطة المحتوى الإدراكي.

التي قد يتمتع به المرءُ عند دخوله فجأة ورشة عمل مكتظة أو منطقة مرقّشة في غابةٍ ما تراها لأول مرة. قد يكون هذا المشهد المدرَك معقدًا وثريًّا للغاية في تفاصيله - ومن ثَمَّ لا يبدو أن المرء قادرٌ على التقاط كل ما فيه بنظرة واحدة، دون وقت مناسب لإدراك كل مكوّن على حِدَةٍ كشيء من هذا النوع أو ذاك. ومع ذلك، حتى لو قبلنا سببًا من هذا النوع لوجوب أن تكون الخبرات الإدراكية عمومًا محتوى غيرَ مفاهيمي، فإنه لا يبدو متسقًا أن **كل** محتوى جميع الخبرات الإدراكية لشخص ما يمكن أن يكون غير مفاهيمي. لأن الخبرات الإدراكية تشكِّلُ بشكلٍ مميز أساسَ أحكامِنا الإدراكية والعديد من اعتقاداتنا، وممَّا لا شكَّ فيه أن الحالات العقلية للأنواع الأخيرة **تمتلك** محتوى مفاهيميًّا، الذي يتعلق كما هو واضح بالمحتوى المفاهيمي للخبرات الإدراكية التي هي أساس تلك الحالات.

يتحدّثُ بعضُ الفلاسفة عن الخبرات الإدراكية باعتبار أنها تمتلك **محتوى تمثيليًا** أو **معلوماتيًا**، بحيث نخرُجُ من اعتبارنا أيَّ تمييزٍ بين المحتوى المفاهيمي والمحتوى غير المفاهيمي. وبشكل عام، المحتوى التمثيلي للخبرة الإدراكية يتعلَّقُ بكيف تمثِّل هذه الخبرة الموضوعات في بيئة المدرِك كما تكون. وهكذا، فالوصف الجزئي للمحتوى التمثيلي للخبرة الإدراكية قد يكون ممثِّلًا لبيئة المدرِك كمحتوية على شجرة أمام منزل. لن يتجاوز هذا كونَه وصفًا جزئيًّا، لأن الخبرة الإدراكية بالتأكيد تمثِّلُ عادةً ما هو أكثر بكثير من ذلك. لكن، تحديدًا لأنَّ هذا الوصف يتجاهل التمييزَ بين المحتوى المفاهيمي وغير المفاهيمي؛ يجرى الحديثُ عن المحتوى التمثيلي في هذا السياق بلا تمييزٍ بإفراط، رغم أن هذا الحديث مشروع تمامًا، وعلى المقاربة الفلسفية الوافية للإدراك أن تراعيَ هذا التمييز.

المحتوى الإدراكي والمظهر والكيفيات المحسوسة

كيف يتعلق المحتوى الإدراكي لخبرةٍ ما بسمتها الكيفية تحديدًا؟ إجابة هذا السؤال صعبة للغاية. لكن يمكننا أن نبدأ بالتعامل معه من خلال الاعتماد على

بعض نتائج الفصل السابق. لاحظنا هناك أنَّ حديثنا عن كيف "تبدو" أو "تظهر" الأشياء لنا عند إدراكها - حيث معنى الفعليْن هنا **ظاهراتي** - يساعدُنا في الوصول إلى الجوانب الكيفية المختلفة للخبرت الإدراكية التي نمرُّ بها. لنفترضْ مرةً أخرى أن لدينا خبرة إدراك طاولة مستطيلة، يبدو لي إذن أن الطاولة **تبدو** بطريقة ما، وفي الواقع، فإنه بموجب **كيف** تبدو لي فإنني أمارس خبرةً عنها **باعتبارها** من نوعٍ معين، وبوصفِها لها شكلٌ مميز. إنّ المفاهيم التي أستحضر تحتها الموضوعاتِ وخصائصَها في خبراتي الإدراكية هي مفاهيم متعلِّقةٌ تعلُّقًا وثيقًا بمعرفتي المتراكمة بكيف **تبدو** هذه الموضوعات وخصائصها لي بشكل مميز في ظروف مختلفة. وهكذا، انظر، مثلًا، لمفهوم **الطاولة**، عادةً ما نتوقَّع طاولة تتكون من سطح صلب مسطح، يدعمه أربعة قوائم مستقيمة متساوية الطول. لكن المعرفة المجردة بأن الطاولة لديها هذا الشكل لا يمكّن المرءَ من **إدراك** الطاولة بصريًّا، أو رؤيتها **من حيث كونها** طاولة، ما لم يعرف أيضًا كيف **يبدو** أو **يظهر** شيءٌ ما بهذا الشكل عادةً من زوايا مختلفة. وهكذا، فإنّ هذه المفاهيمَ التي يستحضر المرء تحتها الموضوعات في الخبرات الإداكية هي مفاهيم امتلاكية، تجسِّدُ معرفةً ضمنيّةً بكيف **تبدو** هذه الموضوعات بشكلٍ مميَّزٍ لحواسّنا - سواء كانت بصرية أو لمسية أو أي تحت أي نمطٍ حسِّيٍّ أخرى. وقد يسعنا أن نطلق عليها مفاهيم "عِيانية observational"، وبالطبع ليس بإمكاننا التفكير في كلِّ الموضوعات على أنها مندرجة تحت هذه المفاهيم العِيانية (مثل الجسيمات دون الذرية، كالإلكترونات)، لأننا لا نفكّر في الإلكترونات على أنها **تبدو** أو **تظهر** للحواس بطريقةٍ ما في أي ظروف مهما كانت.

ولذلك، ففي إجابة سؤالنا عن كيف يتعلق المحتوى الإدراكي لخبرة ما بسمتها الكيفية، قد يمكننا أن نقول بشكل عام إن السماتِ الكيفيةَ أو الكيفيات المحسوسة الحاضرة في الخبرة الإدراكية تنتمي إلى مجموعة من تلك السمات المرتبطة بالمفاهيم العيانية المتضمنة في هذا المحتوى، وبصورة أعم نقول: إن الكيفيات المحسوسة للخبرات الإدراكية يجب أن تكون من قَبيل أن يظهرَ

للمدرِك أنه يدرك موضوعاتٍ، وهذا الإدراك يُظهر كيف ينبغي للموضوعات أن تبدو لو وقعت كلُّها تحت المفاهيم العيانية التي يمارسها هذا الشخص فيما يتعلق بالخبرة المعنية[3] (وهذه الإجابة بالطبع لا تعالج سؤالَ كيف يتعلق المحتوى غير المفاهيمي - إن وجد - بالسمة الكيفية، لكن لعلها تمثِّل شاغلًا أقلَّ إلْحاحًا بالنسبة لنا الآن).

الإدراك والسببية

يتضح من بعض الاستخدامات الرئيسية لأفعال الإدراك، مثل: "يرى" و"يسمع": أنها أفعال **متعدية**، تتخذ الاسماءَ كمفعولاتٍ نحْوية لها، كما في "يرى جون طاولة" و "تسمع ماري جرسًا". مثل هذه الجمل تخبر عن حالاتِ إدراك-**موضوع**. في هذه الحالات، من المعقول أن نفترض، كما أشرت سابقًا، أن الإدراك يتضمن علاقةً **سببية** من نوعٍ ما بين الخبرات الإدراكية للمدرِك وتلك الموضوعات التي يمكن أن يقال إنّ المدرِك أدركها بموجِب هذه العلاقة. سننظر في هذا الافتراض بعد قليل، لكن قبل ذلك من الجدير بالملاحظة أننا أيضًا نوظِّفُ أنواعًا أخرى من التركيب النحوي للإخبار عن حالات إدراك. مثل ما يسمى "بناء المصدر الصريح"، المتمثِّل في جملة "John sees the men enter the room"، حيث يبدو الفعل "enter" في صيغة المصدر، مجرّدًا من الحرف "to"، أما البناء الآخر القريب من هذا جدًّا فقد قابلناه في الفعل، في جملة "ترى ماري شجرةً أمام المنزل"، فهذه الجملة يبدو أنها تخبر عن إدراك **مواقف** أو **أحوال**[4]. من الواضح أن معظم حالات ما يمكن أن نسمِّيَه إدراكَ موقفٍ هي

(3) تحدثتُ أكثر عن العلاقة بين المحتوى الإدراكي والسمات الكيفية للخبرة في كتابي: Subjects of Experience (Cambridge: Cambridge UniversityPress, 1996), ch. 4.

(4) للمزيد عن بناء المصدر الصريح ومواقف الرؤية انظر: Jon Barwiseand John Perry, 'Scenes and Other Situations', Journal of Philosophy 78 (1981),pp. 369-97 and Situations and Attitudes (Cambridge, MA: MIT Press, 1983), ch. 8.

أيضًا حالات إدراك موضوعٍ، وليست كلُّ حالاتِ إدراكِ موقفٍ حالاتِ إدراكِ موضوعٍ، فمثلًا قد يرى المرء الجوَّ داكنًا أو ضبابيًّا، دون أن يرى بالضرورة أيَّ موضوعٍ. وبالمثل، نحن ندرك عادة الموضوعاتِ فقط في سياق إدراك موقفٍ يتضمَّنُها. رغم هذا التشابك الوثيق بين إدراك الموضوع وإدراك الموقف يبدو أنَّ مفهوم إدراك موضوع أكثرُ مركزيةً أو أساسية من مفهوم إدراك موقف، ولذا ينبغي أن يتعامل التحليل الفلسفي للإدراك مع الأول. وهذا سبب تركيزي على إدراك الموضوع فيما يلي (رغم أن كثيرًا مما سأقوله يمكن تكييفه مباشرة لينطبق بالقدر نفسِه على إدراك موقف).

يؤكِّدُ التحليلُ السببي لإدراك موضوعٍ ما على الحقيقة المفاهيمية التي تقول إنّ إدراكَ موضوعٍ ما يتضمَّن عمليَّةً سببيَّةً من نوعٍ ما بين الموضوع والمدرِك[5]. من المهم أن نؤكد على أن المسألة هنا هي ما إذا كان مفهوم إدراك موضوع يتضمن مفهوم السببية. قلة من الناس ستنازع في أنه كلما يرى أو يسمع شخصٌ ما موضوعًا ما فهناك، كحقيقةٍ علمية، عمليةٌ سببيةٌ تشمل الشخصَ والموضوعَ تمكِّنُه من إدراك الموضوع - تشبه هذه العمليةُ عمليةَ نقلِ موجات الضوء أو موجات الصوت من موضوعٍ إلى أعضاء الحس. لكن بالطبع حقائق من هذا النوع الأخير هي مسألة اكتشافٍ تجريبي في طبيعتها، وليست مسألةً مفاهيمة. لماذا يتعيَّن علينا أن نفكِّر في علاقة سببية متضمَّنةٍ في مفهوم إدراك الموضوع؟ للأسباب الآتية.

افترضْ أنَّ جون لديه خبرة إدراك تفاحة خضراء موجودة على طاولة أمامه، وافترض، كحقيقة، أن مثل هذه التفاحة **موجودة** على طاولة أمامه. فهل ينبغي أن

(5) التقديم الكلاسيكي للنظرية السببية عن الإدراك في الآونة الحديثة كان على يد:
H. P. Grice: see his 'The Causal Theory of Perception', Proceedings of the AristotelianSociety, Supp. Vol. 35 (1961), pp. 121-52, reprinted in his Studies in the Way of-Words (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989) and also in JonathanDancy (ed.), Perceptual Knowledge (Oxford: Oxford University Press, 1988).

نقول إن جون **يرى** هذه التفاحة؟ لا يلزم، فقد تكون هذه الخبرة البصرية هلوسةً ناجمةً عن تناول عقارٍ ما، أو ناجمة عن تفعيل أقطاب كهربائية مزوعة في القشرة البصرية لجون من قِبل عالم أعصاب ما، وفي هذه الحالة من الصدفة المحضة أنَّ خبرته "تناسِب" المشهدَ الذي أمامه. يُوصف هذا النوع من الحالات عادة بأنه "هلوسة موثوقة"[(6)]. وما توحي به هذه الحالاتُ هو أنَّ جزءًا من مفهوم إدراك الموضوع ينبغي أن يكون علاقةً سببية ما بين الخبرات الإدراكية للشخص والموضوعات التي يقال إنه يدركها بحكم امتلاكه لتلك الخبرات. وللتقريب قد نحاول الإمساك بهذه الفكرة من خلال المبدأ الآتي:

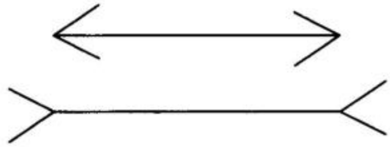
(P) يدرك موضوع الخبرة S الشيء O إذا كان لديه فقط خبرة إدراكية محتواها يناسب موقف O، ويسببها بشكل مناسب موقف O.

وهكذا، يعني المبدأ (P)، في مثالنا، أنه لكي يرى جون تفاحةً خضراء على الطاولة التي أمامه لا يكفي أن يكون لديه خبرة بصرية لمجرد رؤيته لتفاحة خضراء أمامه، وإنما يجب أيضًا أن تكون هذه الخبرة **بسبب** وجود التفاحة الخضراء الموجودة على الطاولة التي أمامه. وبالطبع نحن نفترض في هذا المثال أنّ محتوى الخبرة البصرية لجون يناسب المشهد الذي أمامه **تمامًا**، لكن سيكون من الخطأ الواضح أن نُصِرَّ على أن هذا التناسب التامَّ شرطٌ ليُقال إنّ الإدراك يحدث. لا بد أن نسمح بإمكان الوهم، أي، الحالات التي يدرك فيها الشخص موضوعًا ما لكنَّ الشيء الذي يبدو أن هذا الشخص مدرِكٌ له يختلف مِن بعض الوجوه عن الموضوع الذي يُدرِكُه في الواقع. والمثال الكلاسيكي هو خداع مولر-لاير، حيث يرى المرءُ خَطَّيْن هما في الواقع متساويان في الطول، لكن

---

(6) نوقش مفهومُ الهلوسة الموثوقة وآثاره على النظرية السببية للإدراك نقاشًا واضحًا في:
David Lewis in his 'Veridical Hallucinationand Prosthetic Vision', Australasian Journal of Philosophy 58 (1980), pp.239-49, reprinted in his Philosophical Papers, Volume II (New York: Oxford UniversityPress, 1986) and in Dancy (ed.), Perceptual Knowledge. See also Martin Davies,'Function in Perception', Australasian Journal of Philosophy 61 (1983), pp. 409-26.

يبدوان مختلفيْن في الطول، لأنهما ينتهيان برؤوسٍ سهميةٍ متقابلةٍ:



هذا هو سببُ حديثي عن "التناسُب" فقط، وليس التناسب التام، كما ذكرت في المبدأ (P). ومع ذلك، يجب أن لا نتحرَّر جدًّا في تفسير "التناسُب" في هذا السياق. من الواضح أن جون لا يمكن أن يقال إنه يرى تفاحةً خضراء أمامه إذا كانت خبرةُ إدراكِه البصرية هي خبرةُ رؤيةِ حافلةٍ حمراء ذات طابقيْن.

لكنَّ الإشكال الأكبر من مسألة "التناسب" هو مسألة ما يشكّل علاقةً سببية "مناسبة" بين الخبرة الإدراكية والموضوع المدرَك. لعل هذا الإشكال يتضح من خلال التجربة الفكرية الآتية. افترضْ، مرة أخرى، أن جون لديه خبرة إدراك تفاحة خضراء موجودة على طاولة أمامه، وافترضْ، كحقيقة، أن مثل هذه التفاحة موجودة على طاولة أمامه. وافترض الآن، إضافةً لذلك، أن وجود التفاحة الخضراء على الطاولة أمام جون مسؤول سببيًّا عن الخبرة الإدراكية لجون، لكن بالطريقة الآتية غير المألوفة أو "المنحرفة". شيَّدَ عالمُ أعصابٍ ما جهازًا ما لزراعة أقطاب كهربية في القشرة البصرية لجون، عند تنشيطها تُحدث في جون خبرةَ رؤية تفاحة خضراء على طاولة أمامه، كما أن الجهاز متصل بمجسات إلكترونية معلقة على الطاولة، صُمِّمت بحيث أن الأقطاب تنشط فقط إذا وُضِع شيءٌ ما على الطاولة. ثم وضعَ عالمُ الأعصاب على الطاولة تفاحة خضراء، ومن ثَمَّ نشطت الأقطاب وأحدثت خبرة رؤية مثل هذه التفاحة الخضراء على الطاولة لدى جون. في هذه الحالة يصح أن نقول إنّ المبدأ (P) يتطلَّب أن خبرة جون البصرية لديها محتوى مناسب لوجود التفاحة الخضراء أمامه، بل وكذلك بسبب وجود تفاحة خضراء أمامه - ومع ذلك أعتقد أنه يحق لنا التردُّدُ في القول إنّ جون **يرى** التفاحة، لأن **هذه** العلاقة السببية تبدو غيرَ مُناسبة إلى

حدٍّ ما. لكن ما هو "المناسب" تحديدًا هنا؟ المشكلة التي نواجهها هي المشكلة المعروفة باسم "السلاسل السببية المنحَرِفة"، أي أن المشكلة هي تحديد نوع العلاقة السببية التي توصف بأنّها "مُنحرفة"، ومن ثَمَّ "غير مناسبة" للهدفِ من تقديمِ تحليلٍ فلسفيٍّ لمفهوم إدراك الموضوع.

قد نميل إلى أن نقول إنّ العلاقة السببية "غير المناسبة" في هذا السياق هي تلك العلاقة السببية التي من النوع المتضمَّنِ **عادةً** في حالات الإدراك الموثوق. لكن هذا من شأنه أولًا أنْ يهدِّد بدائريةٍ قاتلة في تحليلنا الفلسفي لمفهوم إدراك الموضوع، لأننا نستشهد بمفهومِ ما يحدث عادةً في حالات **الإدراك** الموثوق كي نحلل هذا المفهوم. ثانيًا، هذا الاقتراح ضيِّقٌ للغاية، حيث لن يحقَّ لنا أن نصف حالاتٍ ممكنةً بأنها حالاتُ إدراكٍ حقيقيةٌ، والحالات التي تحضرني هنا الحالات التي يمكن للشخص فيها أن يدرك من خلال عضو صناعي، فالمعتاد أننا نرى من خلال موجات الضوء المنعكسة من أسطح الموضوعات على أعيننا، أما في المثال الذي بحثناه أعلاه فبالتأكيد لم تنتج الخبرةُ البصرية لدى جون بهذه الطريقة المعتادة، ففي الواقع يمكن أن تكون عيناه مغلقتيْن أو تكون الغرفةُ مُظلمةً. لكن يجب أن نحذر من أن نقول إن ذلك هو السبب في عدم إمكان القول إنه يرى تفاحة أمامه، لأنه من المتصور أن شخصًا ما قد فقد استعمالَه الطبيعي لعينيه تمامًا أن يُزوَّد بجهاز إلكتروني مزروع في قشرته البصرية، ومتصل بمجسات كهرومغناطيسية معلقة على أعلى رأسه، ليستعيد، في الواقع، حاسته البصرية.

كيف إذن تختلف حالة جون اختلافا كثيرًا عن حالة "الرؤية الصناعية" هذه؟ يبدو أن أحد الاختلافات المهمة يكمن في الآتي. تتضمن حالة جون، كما شرحتُ، أن الجهاز المتصل بقشرته البصرية كان مُصمَّمًا لإحداث نوع مخصص تمامًا من الخبرة البصرية عندما تُنشط الأقطاب، أي خبرة رؤية تفاحة خضراء على الطاولة التي أمام جون. وتتضمن، علاوة على ذلك، أنه إذا وضع عالم الأعصاب شيئًا ما مختلفا تمامًا عن تفاحة خضراء على طاولة كزهرية حمراء

مثلًا، ستنشط الأقطاب أيضًا في هذه الحالة، وسيكون لدى جون خبرة رؤية تفاحة خضراء على طاولة، وليس خبرة رؤية زهرية حمراء. وهكذا لا يزال يبدو من المصادفة المحضة امتلاك جون لخبرة بصرية مناسبة للمشهد الذي أمامه. ومن ثم، لعل المطلوب كي يرى جون التفاحة هو أنه لا بد أن تتولد خبرته البصرية بآلية من نوع معين - سواء كانت طبيعية أو صناعية - تؤدي بشكل موثوق إلى تناسب بين خبرته البصرية والمشهد الذي أمامه أيًا ما يكون (في الحدود المعقولة). ومع ذلك، هذا المطلوب قد يكون عسيرا جدًا. فلنفترض أن جون مجهز بالفعل بهذه الآلية لكن بدأ الخللُ يُصيبها. افترضْ، مثلًا، أن هذه الآلية تعمل فقط عندما توضع تفاحة خضراء أمام جون. فهل نقول إن جون **لا** يرى التفاحة، لأنه ببساطة إذا وُضِع شيءٌ آخرُ أمامَه لن يقدر على رؤيته؟ بالتأكيد لا. إذن، ربما كل ما هو مطلوب حقًا لرؤية جون التفاحة هو الآتي: لا يجب فقط وجود تفاحه خضراء أمامه للتسبب في امتلاك جون خبرة رؤية تفاحة أمامه (أو، على الأقل، خبرة بصرية مناسبة بالقدر الكافي)، بل لا بد أن يصح أيضًا أنه إذا كان هناك شيء مختلف تمامًا عن التفاحة الخضراء أمام جون، **لن** يملك مثل هذه الخبرة البصرية. هذا الشرط الأخير لم يتحقق في حالة جون على النحو المبين أولًا، لأن في هذه الحالة يظل جون مالكا لخبرة بصرية حتى لو وضع أمامه زهرية حمراء أو أي شيء آخر. وهنا يجب أن نترك المسألة، رغم أنها تدعو إلى تحقيق قدر أكبر من النقاش، فقد اكتشفنا على الأقل أنه ليس بالأمر البسيط إطلاقا أن تحدد نوع العلاقة السببية "المناسبة" الذي يشغل بحث مفهوم إدراك موضوع.

اعتراضاتٌ على النظرية السببية للإدراك

ما بحثناه، في صورة المبدأ (P)، في الفصل السابق، هو نظريّةٌ سببيّةٌ (أو تحليلٌ على الأصح) عن الإدراك. لكنّ هناك الكثيرَ من النُّقَّاد لهذه النظرية، ولهم اعتراضاتٌ علينا الآن أن نبحثها. ليس غريبًا أن أحد الاعتراضات هو أن مشكلة

"السلاسل السببية المنحرفة" ليس لها حلٌّ مُرضٍ؛ ومع ذلك، أعتقد أن هذا الحكم متشائم بلا داعٍ. أما الاعتراض الأكثر تأثيرًا فاعتراض إبستمولوجي، ويشبه إلى حد بعيد الاعتراضَ الابستمولوجي، كما رأينا في الفصل السابق، الذي كثيرًا ما يُطرح ضد نظرية البيانات الحسية. في الواقع يَعتبر بعضُ النُّقاد بلا تدقيقٍ أنّ النظرية السببية عن الإدراك ونظرية البيانات الحسية شيءٌ واحدٌ، رغم أنهما في الحقيقة نظريتان مستقلتان تمامًا عن بعضهما. وعلى ذلك فالانتقاد هو أن النظرية السببية عن الإدراك تعزِّز صورةً من صُور الشكِّ الذي يمكننا تجنُّبُها فقط من خلال واقعية "مباشرة" أو "ساذجة" من نوعٍ ما. والفكرة هنا توضَح كما يأتي.

كما هو مضمون المبدأ (P)، يفترض منظِّرُ النظرية السببية أن الإدراك الموثوق يتضمن حدوثَ خبراتٍ إدراكية، وهذه الخبرات، رغم أن ما يسببها في **الواقع** موضوعات "خارجية"، إلا أن **من الممكن منطقيًا** أن تنتج بطريقة مختلفة تمامًا - في أي حالة تصبح فيها هذه الخبرات هلوسة. هذا متضمن في المبدأ (P) لأنه، بشكل عام، إذا سبب حدث، c، حدث آخر، e، فمن الصحيح أن نقول إن الممكن منطقيًا أن يحدث e دون حدوث c - والعكس - لأن العلاقات السببية بين الأحداث هي علاقات عَرَضِيَّةٌ محضة[7] (العلاقة العرضية بين شيئين هي العلاقة القائمة بين شيئين في الواقع، لكن من المحتمل أيضًا ألا توجد). الآن إذا التزم منظّر النظرية السببية بالقول أن كل خبراتنا الإدراكية التي نفترض أنها موثوقة **يمكن** منطقيًا أن تكون هلوسة، يبدو أنه يلتزم بإمكانٍ منطقيٍّ لشكٍّ إدراكيٍّ شاملٍ، أي، إمكان أننا لا ندرك حقًّا موضوعاتٍ "خارجيةً" على الإطلاق، بل لا وجود لهذه الموضوعات أصلًا. لأن النظرية السببية يبدو أنها

(7) ندين بالرؤية التي تقول إنّ العلاقاتِ السببيةَ احتماليةٌ إلى ديفيد هيوم، الذي أكّد تأكيدًا شهيرًا على أنه "ليس هناك شيء يقتضي حدوثَ شيء آخر إذا نظرنا إلى هذين الشيئيْن بحد ذاتها". انظر:

A Treatise of Human Nature, ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978),p. 86.

تتضمن أن من الممكن أن نمتلك كل الخبرات الإدراكية التي نمتلكها في الواقع حتى مع عدم وجود أي "عالم خارجي" على الإطلاق.

يمكن للمرء أن يرد ردًّا كليلًا على اعتراضٍ من هذا النوع بأن يقول "فكان ماذا؟". لا يمكننا أن نفترض أن الشك الفلسفي سيزول لو تخلَّيْنا عن النظرية السببية عن الإدراك. ولعلَّ من الأفضل أن نواجه هذا الشكَّ وجها لوجه. علاوة على ذلك، حتى لو صح أن المنظّر السببي يلتزم بإمكان منطقيٍ أنَّ كل خبراتنا الإدراكية هلوسة فكيف يكون ذلك مُقلقًا له؟ إذا كانت كل الأمور ممكنة منطقيًّا فمن من غير المعقول على الإطلاق أن نعتقد أن هذا صحيح واقعيًّا. مثلًا، يبدو من الممكن منطقيًّا أن العالم كله قد وجد قبل خمس دقائق فقط، وأن السجل الأحفوري و"ذاكرتنا" يشيران بشكل مضلِّلٍ إلى أن العالم كان موجودًا من فترة أطول من ذلك بكثير[8]. على أي حال، قد نقترح أنه لا ينبغي أن نخلط بين مهمة فلسفية وهي تقديم تحليل لمفهوم الإدراك بمهمة فلسفية مختلفة تمامًا، وهي محاولة الرد على الشكوكي. إذا خلطنا بينهما، قد نفشل في النهاية في القيام بأي من المهمتين بصورة مُرضية.

ومع ذلك حتى لو لم نقتنع، للأسباب المذكورة حالًا، بالاعتراض السابق ضدَّ النظرية السببية عن الإدراك، فقد يُستحسَن النظرُ في حيثيات النظريات البديلة التي يستند أنصارُها على هذا النوع من الاعتراضات.

النظرية الانفصالية للإدراك

يرفض منظِّرو النظرية الانفصالية الافتراضَ الذي عزوتُه إلى منظر النظرية السببية، أي، افتراض أنّ الإدراك الموثوق يتضمَّن حدوث خبرات إدراكية، وهذه الخبرات، رغم أن ما يسببها في الواقع موضوعات "خارجية"، إلا أن من

(8) للاطلاع على الفرضية الشكّيَّة أن العالم قد أتى إلى الوجود قبل خمس دقائق انظر: Bertrand Russell, The Analysis of Mind (London: George Allen and Unwin, 1921),pp. 159-60.

الممكن منطقيًا أن تنتج بطريقة مختلفة تمامًا، في أي حالة تصبح فيها هذه الخبرات هلوسة(9). ويقترح هؤلاء المنظرون أنه لا شيء حرفيًا مشترك بين حالة الإدراك الموثوق وحالة الهلوسة، التي قد **يخطئ** فيها موضوع الخبرة حالة الإدراك الموثوق. بالطبع يفترض منظر النظرية السببية أن ما تشترك فيه الحالتين هو حدوث خبرة إدراكية من نوع معين، وأن ما يختلفا فيه فقط هو ما يتعلق بأسباب الخبرة الإدراكية في كل حالة (نحن الآن في وضع يسمح لنا بفهم الاسم الغامض إلى حد ما للنظرية الانفصالية، حيث تُسمَّى "انفصالية" لأنها تتمسك بأن الشخص عندما يدرك شيئًا ما **فإما** أنه في حالة إدراك موثوق **أو** في حالة هلوسة، لكن ليس هناك عنصر مشترك على هيئة "خبرة إدراكية" توجد في كلتا الحالتين لكن فقط بطريقتين مختلفتين).

أول ما يُقال عن النظرية الانفصالية هو أنه لا يتضح إطلاقًا أنها أكثر حصانة من النظرية السببية فيما يتعلق بشكّ الشكوكي أو الرِّيبي. فلا يزال للشكوكي أنْ يقولَ إنّه كلما أدركنا شيئًا ما، فمن الممكن منطقيًا أننا ضحايا هلوسة، ومن ثَمَّ لا يمكن لنا في الواقع أن ندرك أيَّ موضوع "خارجي". وللرد على ذلك قد يقال إنه من غير المنطقي ببساطة افتراض أننا قد نهلوس كل الوقت، لأننا نتصور ما هي الهلوسة فقط خلال مقارنتها بحالة الإدراك الموثوق. إن المرور بهلوسة، قد يقال، هو ما يبدو على أنه رؤية شيءٍ ما لكن يفشل المرءُ في فعل ذلك - وهذا التقرير حول ما هو تصور الهلوسة يفترض مسبقًا بشكل واضح تصوّرًا قبليًا عن ما هو إدراك شيء ما. على النقيض من ذلك، لا يفسِّر منظِّرُ النظرية السببية مفهومَ الهلوسة بهذه الطريقة: وإنما يقول أن الهلوسة هي

---

(9) تجد نسخ النظرية الانفصالية للإدراك في:
J. M. Hinton,Experiences: An Inquiry into some Ambiguities (Oxford: Clarendon Press, 1973), Paul Snowdon, 'Perception, Vision, and Causation', Proceedings of the Aristotelian Society81 (1980-1), pp. 175-92, and John McDowell, 'Criteria, Defeasibility, and Knowledge',Proceedings of the British Academy 68 (1982), pp. 455-79. The latter twopapers are reprinted in Dancy (ed.), Perceptual Knowledge.

امتلاك خبرة بصرية لم يسبِّبها موضوع "خارجي"، ومع ذلك من الصعب أن نرى كيف يتضمن هذا الاختلاف بين منظِّر النظرية السببية ومنظِّر النظرية الانفصالية أفضليةً لصالح منظِّر النظرية الانفصالية فيما يتعلق بمواجهة الشكوكي. لأنه حتى إذا صح أن بإمكاننا أن نفهم مفهوم الهلوسة بفَهْمٍ قَبْليٍّ لمعنى إدراك شيءٍ ما، فلماذا يجب علينا فعليًّا أن **ندرك** أي شيء كي نمتلك هذا الفهم القَبلي؟ هناك العديد من المفاهيم التي نتصورها حتى لو لم نلتقِ بأمثلةٍ فعلية لها، كمفهوم الجبل الذهبي. وقد يقال، ربما يمكن تحليل هذه المفاهيم بأمثلة المفاهيم التي **التقينا** بها فعلًا، كمفهوم كون الشيء ذهبيًّا ومفهوم الجبل. لكن أولًا، هذا ادعاء متناقض، وثانيًا، تطبيقه في السياق الحالي يبدو مستلزمًا لادعاء متناقض بالقدر نفسِه، وهو أن مفهوم الإدراك أوّلي ولا يمكن تحليله. لأنه لو قبلنا بأن هذا المفهوم لا يمكن تحليله، يمكن أن يقول الشكوكي مرة أخرى إن مفهوم الإدراك هو مفهوم يمكن لنا تصوره حتى لو لم نلتقِ بأي أمثلة له.

لكن، هل هناك أي اعتبارات أخرى يمكن أن تكون لصالح النظرية الانفصالية؟ من بين هذه الاعتبارات أننا قد نشعر بأن النظرية الانفصالية تراعي حدس الحس المشترك الذي مفاده أنه عندما يدرك المرء موضوعًا ما (ومن ثَمَّ لا يكون ضحية للهلوسة) يكون للمرء "اتصال مباشر" بهذا الموضوع، خلافًا للنظرية السببية، التي تتضمن أن اتصال المرء الإدراكي بالموضوع هو اتصال "غير مباشر"، على الأقل بمعنى أن هذا الاتصال يتوسطه خبرة إدراكية، التي هي مجرد **تأثير** لهذا الموضوع، لا الموضوع نفسه. وهذا لا يوحي بأن منظر النظرية السببية يجب أن يقول إن الخبرات الإدراكية هي نفسها موضوعات للإدراك، التي هي بطريقة أو بأخرى "مباشرة" أكثر من الموضوعات "الخارجية" (رغم أن بعض الفلاسفة يقولون بهذا الرأي مضطربين). من الواضح أن بإمكان منظِّر النظرية السببية أن يكون "واقعيًّا مباشرًا"، بمعنى أنه قد يقول إنّ موضوعات الإدراك فقط هي الموضوعات الخارجية. وحتى مع ذلك، يبدو أن منظِّر النظرية السببية يصطدم بحدْس الحس المشترك بالقدر الآتي: عندما ندرك موضوعا خارجيًّا، لا **يبدو** لنا أن المسألة مسألة تأثر سببي بطريقةٍ ما بفعل

هذا الموضوع. وهكذا يمكن القول أن النظرية الانفصالية أكثر التزامًا بظاهراتية الإدراك من النظرية السببية، أي أنها تعكس بشكلٍ أدقّ **ما يُشبه إدراك** شيء ما.

ومع ذلك لماذا يجب أن نفترض أنّ ظاهراتية الإدراك ترشدنا **في فهم ماهية** الإدراك؟ لماذا يجب أن يكون الإدراك على ما يبدو عليه؟ بالتأكيد إذا كانت النظرية السببية تعني أنَّ الإدراك ليس على ما يبدو عليه، يتعين على منظِّرها أن يفسر **لماذا** لا يكون الإدراكُ على ما يبدو عليه. لكن ربما يمتلك المواردَ اللازمة للقيام بذلك بصورة مُرضية تمامًا. في البداية، قد يشير إلى أنه حتى عندما يكون إدراكُنا للأشياء "غيرَ مباشر" بوضوحٍ، يمكن أن **يبدو** "مباشرًا". فمثلًا، عندما ينهمك المرءُ في مشاهدة فيلم ما يصبح غافلًا عن حقيقة أنَّ ما يقع أمام عينيه مجرَّد صور، التي هي تأثيرات عن بُعْد للموضوعات التي يبدو له أنه يشاهدها. لا يستطيع المرء أن يبقى مستغرقًا إذا أصبح واعيًا في الوقتِ نفسِه بالصور التي على الشاشة **باعتبارها** صورًا، لأنَّ هذا يتطلَّب منه أن يقسّم انتباهَه بطريقةٍ تبدو مستحيلةً من الناحية النفسية. إذن، من وجهة نظر منظّر النظرية السببية، من السَّهل أن نتصوَّر لماذا يجب أن **يبدو** الإدراك دائمًا "مباشرًا" عندما ننهمك في الانتباه إلى الموضوعات التي ندركها، لأن هذا الانتباه لا يتوافق مع الوعي بتأثيرات تلك الموضوعات علينا. علاوة على ذلك، حيث إنّ التطور، لأسبابٍ واضحة، صممنا لننتبه إلى الموضوعات الخارجية، وليس لتأثيراتها الإدراكية علينا، يمكننا تصور لماذا لا بد أن تفضل ظاهراتية الإدراك الواقعية "المباشرة". لكن على وجه التحديد لأنَّ منظِّر النظرية السببية يمكنه تفسير لماذا الأمر على هذا النحو، دون أن يُعتبر هذا في صالح المنظِّر الانفصالي.

إذن كل الأمور التي نظرنا فيها لا تقدِّم، على ما يبدو، أفضليةً للنظرية الانفصالية على النظرية السببية. لكن يبدو أنَّ هناك ما يُعاب على النظرية الانفصالية وحدَها. مثلًا، لو التزمتْ فعلًا بأن تعتبر مفهومَ الإدراك (الموثوق) مفهومًا أوليًّا ولا يمكن تحليلُه، فمن المؤكد أن ذلك عيبٌ كبيرٌ فيها. فإذا كان مفهوم الإدراك أوليًّا ولا يمكننا تحليله، كيف يقرر المرءُ، ابتداءً، ما يقوله عن

بعض التجارب الفكرية التي نظرنا فيها سابقًا، كتجربة جون والتفاحة الخضراء التي على طاولة أمامه؟ يجب أيضًا أن يقال إن في النظرية الانفصالية صِبغةً غامضة ما أو حتى سحرية فيما يتعلق بتلك التجارب، وذلك باقتراحها أن الإدراك يضعنا في "اتصال مباشر" بالموضوعات الخارجية. وللإنصاف، يمكن لمنظِّر النظرية الانفصالية أن يفعل الكثير لتبديد هذه الصِبغة السحرية. أولًا، يمكن أن يؤكد على أنه ليس من مهامه صياغة نظرية **علمية** عن الإدراك، ويتقبل بسرور ما يخبرُنا به الفيزيائيون وعلماء الفسيولوجي وعلماء النفس عن العلميات السببية التي تبقى في بيئتنا وأدمغتنا عندما ندرك الأشياء. ثانيًا، يمكنه أن يحاول التوصل إلى نقطة اتصال بين فكرة أننا ندرك الموضوعات "مباشرة" ونوع من **الخارجانية** في فلسفة العقل التي تحدثنا عنها في الفصل الرابع. تجدر الإشارةُ إلى أننا وصفنا الخارجية هناك بأنها تقول إنَّ عقولَنا "تمد يدها" إلى بيئتنا المادية، على الأقل بمعنى أنَّ حالاتِ عقولنا تعتمد بالنسبة لوجودها نفسِه وهويتها على الأشياء التي تحتوي عليها البيئة. وهكذا قد يقول منظّر النظرية الانفصالية إن الحالة العقلية لإدراك شخص ما لموضوع معيّن تعتمد في وجودها وهويتها على الشيء المعني، بحيث إنّه إذا لم يوجد هذا الشيء أو أي شيء آخر محلَّه فلن يكون الشخصُ في هذه الحالة العقلية. ومع ذلك لا يتضح أنه لا يمكن لمنظِّر النظرية السببية أن يتبنى موقفًا خارجانيًّا أيضًا، وفي هذه الحالة لا يمكن لهذه الاعتبارات أن تلعب دورًا حاسمًا في النقاش بينه وبين منظّر النظرية السببية، لكن لأغراضنا الحالية يجب علينا ترك هذا النقاش.

المقاربات الحَوْسَبِيَّة والإيكولوجية للإدراك

رغم أنّ اهتماماتِ الفلاسفة مختلفةٌ إلى حد ما عن اهتمامات علماء النفس التجريبيين في محاولتهم لفهم طبيعة الإدراك، إلا أنَّ من الصعب ومن غير المجدِي أن نحاول رسمَ خطٍّ واضح تمامًا بين هذه الاهتمامات، كما لو أنّ التحليل المفاهيمي والنظرية العلمية لا علاقة بينهما إطلاقًا. ومن ثَمَّ فمن غير

المستغرب أن نجد أصداء النقاش الفلسفي بين الواقعية "المباشرة" وغير "المباشرة" في الخلافات بين علماء علم النفس التجريبي فيما يتعلق بالإطار النظري المناسب لبحث الأنظمة والعمليات الإدراكية. يفترض معظم علماء النفس أن الوظيفة الرئيسية لأنظمة الإدراك في الكائنات الحية هو تمكين هذه الكائنات من استخلاص معلومات مفيدة من البيئة المادية، ومن ثَمَّ تيسير السلوك التكيفي، وهو السلوك الذي يُفضِّل لبقاء الكائن على قيد الحياة. لكن هناك خلافات حادة فيما هو متضمن في العلميات الإدراكية، وكذلك في الطريقة الأمثل لبحث هذه العلميات تجريبيًّا. هنا قد نحاول أن نميز بالتفصيل بين المقاربة "الحَوْسَبِيَّةِ" والمقاربة "الإيكولوجية".

تبعًا للمقاربة الحَوْسَبِيَّةِ، يمكن التفكير في نظامٍ إدراكيٍّ ما - كالنظام البصري الإنساني - باعتباره نظامَ مُعالجةِ معلومات، تُشبه طريقة عمله الطريقة التي يعمل بها الحاسوبُ الرقمي الإلكتروني، ووفقًا لذلك، يمكن نمذجة هذا النظام على هذا الجهاز. وعلى هذا الرأي - الذي كان عالم النفس ديفيد مار David Marr من أشهر المدافعين عنه - يمكن للمرء التأمُّل في كيفية عمل النظام البصري الإنساني بالتفكير في كيف يمكن للمرء أن يصمِّم ويبرمج روبوتًا ليشقَّ طريقَه في بيئته بمساعدة المجسات الإلكترونية[10]. المهمة التي تواجه مصمم الروبوت - وتواجه أيضًا، كما يُفترض، التطور البيولوجي باعتباره "مصمم" - يمكن أن توصفَ على مستويات مختلفة من استخلاص المعلومات. يمكننا أن نميز ثلاث مستويات منهم (تبعًا لديفيد مار). عند المستوي الأعلى قد نصف المهمة من حيث ما يُفترض أن يحققه النظام. وهكذا، في حالة النظام البصري

(10) شرح ديفيد مار نظريته الحوسبية عن الرؤية في كتابه:
Vision: A ComputationalInvestigation into the Human Representation and Processing of Visual Information(New York: W. H. Freeman and Company, 1982).
وللاطلاع على مقدمة جيدة لنظرية مار انظر:
Vicki Bruce and Patrick Green, Visual Perception: Physiology,Psychology and Ecology (London: Lawrence Erlbaum Associates, 1985), Part II.

ما يُفترض تحقيقه هو توفير المعلومات المناسبة للروبوت أو للكائن فيما يتعلق بالنسق المادي لبيئته المباشرة - لا سيما المعلومات المتعلقة بأشكال وأحجام الموضوعات وأوضاعها النسبية، الموضوعات التي تقع في بيئته. علاوة على ذلك، يُفترض أن هذه المعلومات لا بد من التقاطها بطريقة أو بأخرى من حالة مجسّات النظام، التي هي السُّطوح الشبكية للعين في حالة النظام البصري الإنساني. ثم عند هذا المستوى من الاستخلاص يمكن أن نصف المهمة بأنواع العمليات الحوسبية المطلوبة لتحويل المعلومات المتعلقة بحالة مجسّات النظام إلى المعلومات المتعلقة ببيئة الروبوت أو الكائن. والافتراض الضمني هنا هو أن أيَّ نظامِ معالجةِ معلوماتٍ يمكنه فقط معالجةُ المعلومات **الممثَّلة** في النظام ببعض طرق التشفير - كالشفرة الآلية الرقمية للحاسوب الإلكتروني - وأن العمليات الحوسبية تعمل على هذه التمثيلات. أما المستوى الأقل من هذا المستوى، فهو المستوى الذي قد يُبتكر فيه برنامجٌ حاسوبي مخصَّص تمامًا أو مجموعة من الخوارزميات لتحقيق أهدافٍ حوسبية موصوفة في المستوى السابق. وأما عند المستوى الأدنى من الاستخلاص، فقد نَصِفُ المهمةَ بأنواع البنى الفيزيائية، سواء كانت إلكترونية أو عصبية، المطلوبة لتنفيذ أو تشغيل البرنامج الموضوع للنظام.

من وجهة نظر المقاربة الحوسبية للإدراك، فالمستويان الأولان من الاستخلاص أكثر أهميةً بوضوح - وهذا لا يعني إنكارَ أنَّ مسائل التنفيذ المادية مهمةٌ في حد ذاتها، ولو أن هذه المسائل يُنظر إليها باعتبارها تخصُّ بالأساس المهندسَ الإلكتروني أو المتخصِّصَ في الفسيولوجيا العصبية. دعنا ننظرْ، بشكل عام تمامًا، ما يتضمنه المستويان الأوَّلان. قد تقارَن شبكية الإنسان بسهولة بمجموعة من الخلايا الإلكترونية الحساسة للضوء، كل خلية قادرة على تسجيل درجات مختلفة من الشدة، بنطاق عشرين نقطة مثلًا، وقد تحتوي مجموعةٌ بسيطة من هذا النوع على بضعة مئات من الخلايا مرتبة بجوار بعضها البعض لتشكيل شبكة مستطيلة. عندما ينعكس الضوءُ من الأشياء التي في البيئة يتركز

على الشبكية، وتشكَّل صورة بصرية، وتسجل الخلايا درجات مختلفة من شدة الضوء على سطح الشبكة. وهكذا تُشفَّر المعلومات المتعلقة بالنمط ثنائي البعد لدرجات الضوء عند سطح الشبكة في مخرجات الخلايا الحساسة للضوء. ثم تتحول هذه المعلومات المشفرة بطريقة أو بأخرى إلى معلومات عن أشكال وأحجام والأوضاع النسبية للأشياء التي في البيئة. إنها مهمة صعبة، معقدة بسبب العديد من العوامل البيئية، كحقيقةِ أن أشياء معينة تكون مختفية جزئيًا بأشياء أخرى أو في ظل أشياء أخرى. ومع ذلك، فإن جزءًا مهمًّا من الحلّ يكمُن في تطبيق المبادئ الصورية للهندسة الإسقاطية، الذي يمكن أن يساعد النظام في حوسبة أشكالٍ ثلاثيةِ الأبعادِ للأشياء من صورها البصرية ثنائية الأبعاد، حيث أنها مُسجَّلة من زوايا مختلفة - كما قد يطوّر المرء شكلًا ثلاثيَّ الأبعاد لجسم ما من الطريقة التي صُوِّر بها في سلسلة من الصور المأخوذة من جوانب مختلفة. هنا لا بد من افتراض افتراضات مختلفة ليكون حلًّا من هذا النوع قابلًا للتطبيق عمليًا - كأن تكون الأشياء التي في البيئة ثابتة تمامًا، وأن تكون واضحة من اتجاهٍ ثابت تمامًا. ومع ذلك، في البيئة التي تطوَّر فيها النظام البصري للإنسان هذه الافتراضات لها ما يبررها في الواقع.

ما سبق ليس سوى مخططٍ بدائيٍّ جدًّا لطريقة تفكير أتباع المقاربة الحوسبية الواجب علينا اتباعُها في نظرهم لفهم الأنظمة الإدراكية. لكنه يسلِّط الضوءَ على الاختلافات بين هذه المقاربة والمقاربة "الإيكولوجية" المنافِسَة لها. إنَّ السمة الرئيسية للمقاربة الحوسبية، التي تجعلها قابلة للمقارنة بواقعية "غير مباشرة" كما وصفناها حتى الآن، هي أنها تفترض أنَّ الإدراك يتضمَّن بناءَ **تمثيلاتٍ** للأشياء التي في البيئة. ويُفترض أن هذه العملية البنائية مُعقَّدة، حيث تُحوَّلُ فيها تمثيلاتُ المستوى الأدنى المتعلِّقة بحالة مجسات النظام إلى تمثيلات مستوى أعلى للمعلومات المتعلقة بالأشياء التي في البيئة، بتطبيق خوارزميات رياضية. بالطبع لا يقال أننا على وعي بهذه العمليات الحوسبية التي يفترض أنها تجري في رؤوسنا، إنما نحن على وعي فقط بالمنتجات النهائية على الأكثر، وهي تمثيلات حالة الأشياء التي في بيئتنا. إن الأنظمة الإدراكية، كالنظام البصري

الإنساني، توصف بأنها **مُنمَّطة** أو **مُقَوْلَبَة** معلوماتيًّا، وما يتضمن ذلك هو أن عملياتنا الفكرية الواعية ذات المستوى الأعلى غير قادرة على التأثير على معالجة المعلومات التي تجري في هذه الانظمة(11). ويُفترض أن هذا هو سببُ أننا نجد أنه لا يمكننا تبديدُ الوهم البصري ببساطة من خلال إدراك أنه وهم، فحتى عندما **نعرف** أن الخطين في خداع مولر-لاير متساويان في الطول لا نكف عن **رؤية** الخطين غير متساويين، لأن نظامنا البصري يوصل لنا المعلومات (خاطئة) عن أنهما غير متساويين، وأنه لا يمكننا "تصحيح" هذه المعلومات عن طريق تعديل أسلوب معالجة المعلومات البصرية. أما مسألة لماذا يجب أن يضللنا النظام البصري في هذه الحالة، فهي محل نقاش، لكن الافتراض هو أن وجود نظامٍ يُدرج هذا "الخطأ" يمنحنا مزايا تعويضيّةً في بيئتنا البصرية الطبيعية.

يعادي مؤيِّدو المقاربة **الإيكولوجية**، بقيادة عالم النفس الأمريكي جيمس جبسون J. J. Gibson، فكرةَ أنّ الإدراك مسألة تمثيل، ويَصِفُ موقفَهم صراحةً بأنه موقف يؤكد على أن الإدراك "مباشر"(12). إنهم لا يخالفون في أنّ وظيفةَ النُّظُم الإدراكية هي إمدادُ الكائنات بالمعلومات الموجِّهة إلى أفعالٍ في بيئتهم، لكنهم لا يرون أنَّ الأمر لا بد أن يتطلَّب عملياتٍ حوسبيةً معقَّدةً على التمثيلات. وفكرتهم هي أن البيئة الطبيعية نفسها غنيّةٌ بالمعلومات - فمثلًا، بنية الضوء المنعكس في بيئةٍ كهذه تجسِّد معلوماتٍ غنيةً متعلِّقةً بالخصائص المكانية للسُّطوح العاكسة فيها - والنظام البصري الإنساني مُنسَّقٌ تنسيقًا جيدًا كي يلتقط هذه المعلومات ويستخدمها لتوجيه أفعالنا. في الواقع يؤكد علماء النفس المؤيِّدون

---

(11) للاطلاع على مفهوم أن النظم الإدراكية "منمطة" انظر:
Jerry A. Fodor, TheModularity of Mind (Cambridge, MA: MIT Press, 1983), pp. 47ff. I raise somedoubts about this in my Subjects of Experience, pp. 128ff.

(12) قُدمت المقاربة "الإيكولوجية" لجيمس جبسون في:
The Ecological Approach to Visual Perception (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1986).

وهناك مقدمة جيدة لهذه المقاربة في:
Bruce and Green, Visual Perception, Part III.

للمقاربة الإيكولوجية على الاعتماد المتبادَل بين الإدراك والفعل، فالإدراك يوجّه الفعلَ ويمكّن الفعلَ النظم الإدراكية من استغلال كل المعلومات المتاحة في البيئة الطبيعية. ولهذا السبب انتابتهم شكوكٌ فيما يتعلق بقيمة التجارب المعملية المعنية بالكشف عن عمل النظام البصري الإنساني من خلال دراسة حالات الوهم البصري. هم يشيرون إلى أن هذه الأوهام تحدث دائما تقريبًا في البيئات غير الطبيعية التي يمنع فيها الموضوعات من استغلال التفاعل الطبيعي بين الإدراك والفعل - لأن، مثلًا، في هذه التجارب يجلس الموضوع ويحدق في صورٍ على شاشة ثابتة. إذن علماء النفس الإيكولوجيين معارِضون لفكرة أنّ أدمغتنا في الظروف الطبيعية يجب أن تبني معلوماتٍ متعلقةً ببيئتنا من خلال استنتاج هذه المعلومات من المعلومات المتعلقة بحالات مستقبلاتنا الحسية، لأنهم يعتقدون أن المعلومات المطلوبة في بيئتنا موجودة بالفعل في البيئة نفسها، ومتاحة للإدراك مباشرة، شريطة أن تكون حواسُّنا مُنسَّقةً بشكل صحيح.

يميل علماءُ النفس الإيكولوجيون إلى الاعتراض على الصورة السابقة، مما يتركنا في ظلام تام فيما يتعلق **بكيفية** "التقاط" حواسِّنا للمعلومات المتعلقة بالبيئة. صحيحٌ أن الراديو المنسق سيلتقط المعلوماتِ من الموجات الراديوية لكن ذلك يتطلَّب الكثيرَ من الآلات المعقدة كوحدة وظيفية. قد يقول علماء النفس الحوسبيون إن ما يفعلونه، في حالة الإدراك، هو شرحُ كيف تقوم هذه الآلاتُ بعملها في حالة الإدراك الحسي - وإن لم يكن بالطبع عند مستوى فسيولوجي محض (مستوى "التنفيذ"). ومع ذلك، يمكن لعالم النفس الإيكولوجي أن يردَّ بحُجَّة مُعاكسة فيقول إنه لا ينكر أنَّ آلاتٍ من نوع ما مطلوبة، لكن ينكر فقط أن هناك قدرًا كبيرًا من وصف طريقة عمل هذه الآلات لا بد من التعبير عنه بمنظور الحوسبة والتمثيل. وفي الواقع يبدو عادلًا تمامًا أن نطرح شكًّا من هذا النوع حول المقاربة الحاسوبية[13]. فلا ينبغي أن نفترض أنه لمجرد أن المصمم

(13) للاطلاع على هذه الشكوك حول المقاربة الحوسبية للعقل عموما انظر:
Timvan Gelder, 'What Might Cognition Be, If Not Computation?', Journal of Philosophy92 (1995), pp. 345-81.

البشري قد يعتمد اعتمادًا مفيدًا على المقاربة الحوسبية كي يشيد روبوتًا أنَّ الطبيعة تبنت هذا النهج في "تصميمـ"**نا**. ففي كثير من الأحيان، يمكن أن تتحقق المهام التي قد تحقق من خلال تقنيات حوسبيةٍ بطريق آخر، وأبسط في بعض الأحيان. انظر، مثلًا، لمهمة ضمان أن يكون مستوى الماء في خزانيْن متعادلًا. هذه المهمة يمكن إنجازُها من خلال تثبيت نظام محكم من المجسات الإلكترونية يتحكم في مدخل ومخرج أنانبيب الخزانين، بحيث عندما يرتفع أو يهبط مستوى الماء في أحد الخزانين بمقدار معين تم قياسه، تُمرَّر هذه المعلومات إلى الخزان الآخر فيسمح للقدر نفسه من الماء أن يدخل أو يخرج. لكن أيضًا هناك حلٌّ أسهل بكثير، وهو وضع الخزانيْن في نفس المستوى ووَصْلِهما ببعضهما من خلال أنبوب مشترك، ومن ثَمَّ تقوم الجاذبية بهذا العمل.

لن أحاولَ هنا الفَصْلَ بين المقاربة الإيكولوجية والمقاربة الَحوسبية، ومن الممتع أن النقاش بينهما يُشبه إلى حدٍّ ما النقاش الفلسفي بين الواقعية "المباشرة" والواقعية "غير المباشرة". لكن لا أظنُّ أنَّ أيًّا من المقاربتين يمكن أن تنجح أو تفشل بوضوحٍ بنجاحِ أو فشلِ نظيرتِها الفلسفية. يمكن أن يُشار أيضًا إلى أنَّ المقاربة الحوسبية "داخلانية" ضمنيًّا، بينما المقاربة الإيكولوجية "خارجانية" ضمنيًّا، بالمعنى المشروح في الفصل الرابع، رغم طعن بعض الفلاسفة في هذا الوصف للمقاربة الحوسبية[14]. لكن أيًّا ما كان الصحيح في هذه النقطة لا يسعني إلا أنَّ أقول إن للمقاربتيْن سمةً مشتركة بارزة، وهي عدم إسناد أي دور في الإدراك إلى الخصائص الظاهراتية أو الكيفية للخبرة الإدراكية.

---

(14) دافع تايلر بيرج عن النّظرة التي تقول إن نظرية ديفيد مار عن الرؤية لها توجه "خارجاني" في:

Tyler Burge: see his 'Marr's Theory of Vision', in Jay L. Garfield(ed.), Modularity in Knowledge Representation and Natural-Language Understanding (Cambridge, MA: MIT Press, 1989).

وللاطلاع على النظرة المعارضة:

Gabriel Segal,'Seeing What is Not There', Philosophical Review 98 (1989), pp. 189-214.

في الواقع لا تَسْتَخدِم المقاربتان مفهوم **الخبرة الإدراكية** إطلاقًا، ولعلَّ ذلك قد يكون نقطة في صالح أنصار النظرية الانفصالية عن الإدراك المهتمة بهذا المفهوم (رغم أن تعاطف هؤلاء الأنصار يمكن فقط أن يكون مع المقاربة الإيكولوجية بلا شك)، لكن إهمال مفهوم الخبرة الإدراكية بالنسبة لفلاسفة إدراك آخرين يبدو إهمالًا خطيرًا، فقد أُهمِلت السمةُ الأكثر أهمية ومركزيةً من سمات الإدراك بالنسبة لهم من قِبل هاتين المقاربتين التجريبيتين.

الوعي والخبرة والرؤية العمياء

ردًّا على الاتهام الأخير، قد يقول بعض علماء النفس إن الدليل التجريبي في واقع الأمر يقترح أن الجوانب الظاهراتية للخبرة الإدراكية أقلُّ أهميةً بكثيرٍ مما يعتقد الحسُّ المشترك. قد يستشهدون هنا بالدراسات التي أُجريت مؤخّرًا حول حالاتِ ما يُسمَّى "الرؤية العمياء"، حيث تعاني موضوعاتُ الخبرة من أنواعٍ معينة من الضرر في قشرتهم البصرية، مما يجعلهم غيرَ قادرين على رؤية أي شيء في منطقةٍ ما من مجالهم البصري، ومع ذلك فمن الواضح أنهم يمتلكون معلومات قائمة على البصر تتعلق بالعناصر الموجودة في تلك المنطقة[15]. هذا الامتلاك لهذه المعلومات يمكن إظهاره من خلال أمر المصابين بعمل "تخمينات" عن وجود أو عدم وجود محفز معين في المناطق "العمياء" في مجالهم البصري، لأنه يتبين أن هذه "التخمينات" صحيحة أكثر من إمكان تفسيرها بالصدفة. المعنى الضمني هنا فيما يبدو هو أن موضوعات الخبرة

(15) للاطلاع على التفاصيل التجريبية الكاملة المتعلقة بظاهرة "الرؤية العمياء" انظر:
Lawrence Weiskrantz, Blindsight: A Case Study and Implications (Oxford: Claren-donPress, 1986).
وقد طرحت بعض القضايا الممتعة المتعلقة بآثار الرؤية العمياء على تصورنا لطبيعة الوعي في:
NedBlock in 'On a Confusion About a Function of Consciousness', Behavioral and BrainSciences 18 (1995), pp. 227-87.

المعنيين **يرون** المحفزات، على الرغم من أنهم - استنادًا إلى تقريرهم الاستبطاني - لا يتمتعون بخبرة إدراكية واعية من أي نوع بالمحفزات. بالطبع يمكن للمرء أن يظن أن هؤلاء الموضوعات **يخضعون** لخبرات إدراكية واعية، وأن حكمهم الاستبطاني خاطئ، لكن يبدو هذا أمرًا غير معقول للغاية. لكن لو **لم** نكن بحاجة إلى امتلاك خبرات إدراكية واعية كي نرى الأشياء، فلعلنا نبالغ في تقدير مدى اشتراك مثل هذه الخبرات في العمليات البصرية، حتى في العمليات البصرية للأشخاص المبصرين عاديًّا. ومن المؤكد أنه إذا لم نكن بحاجة لامتلاك خبرات إدراكية كي نرى الأشياء، فالنظرية السببية للإدراك التي وصفناها باكرًا في الفصل لا يمكن أن تكون صحيحة.

أحد الأسئلة التي يمكن أن نثيرها هنا هو ما يأتي. لماذا يجب أن نقول إن موضوعات الرؤية العمياء **يرون** فعلًا أشياء في المناطق "العمياء" لحقولهم البصرية؟ في النهاية، هم أنفسهم **ينكرون** بشدة أن بإمكانهم رؤية أي شيء هناك. لو كان الجواب هو أنه لا بد من أنهم يرون شيئًا ما لأنه من الواضح أنهم يستقبلون معلومات عبر أعينهم متعلقة بالعناصر الموجودة في المناطق "العمياء" لمجالاتهم البصرية، فهذا يفترض مسبقًا بوضوح مفهومًا معيّنًا لرؤية شيء ما، وهو أن رؤية شيء تعني تلقِّي معلومات عن هذا الشيء عبر الأعين (قد يجب على المرء أن يقيِّدَ ذلك بحيث يتجنَّبُ الاضطرار إلى القول إن المرء **يرى** شيئًا ما عندما يقرأ عنه في كتابٍ، لكن دعونا نتجاهل هذه التعقيدات هنا). لكن هذا المفهوم عن الرؤية يمكن الطعن فيه بالتأكيد. لأنه لو كانت الرؤية "الصناعية" من النوع الذي ناقشناه سابقًا ممكنةً، فيبدو بالتأكيد أنّ المرء لا يحتاج إلى عينيه كي يستطيع أن يرى، إذا فهم المرء من كلمة "عين" العضو البيولوجي الذي يوجد عادة في رؤوس الناس. من ناحية أخرى إذا كُنَّا نعني بـ "العين" جهازًا من أي نوع، سواء كان طبيعيًّا أو صناعيًّا، يمكِّنُه من **الرؤية**؛ فسيكون حديثنا دائريًّا بشكل واضح بأن نعرّف الرؤية بأنها الحصول على معلومات عبر الأعين. في الواقع، من الممكن جدًّا أن يقال، إن ما هو مميز في الرؤية (في مقابل أي

طريقة حسية أخرى) هو نوع من الخبرات الإدراكية المتضمنة فيها بشكل متميز - تحديدًا، نوعٌ من السمات الكيفية أو الظاهراتية التي تمتلكها تلك التجارب عادة. يفسِّر هذا بالتأكيد لماذا **ينكِر** المصابون بالرؤية العمياء بشدَّةٍ أنّ بإمكانهم الرؤية، أي لأنهم يعتقدون أنهم يفتقدون النوع المطلوب من الخبرة الإدراكية، ونلاحظ هنا أن هؤلاء الأشخاص **يستمر** إنكارهم لإمكان الرؤية حتى بعد أن نعلمهم بأنّ "تخميناتهم" نجحت بنسبة عالية.

بالطبع، سيكون من العبث أن ندخل في مشادة كلامية بحتة حول ما ينبغي أو لا ينبغي أن نعنيه بالفعل "يرى". بل ربما ينبغي علينا أن نميِّزَ بين معنيين مختلفين للفعل "يرى"، ونقول أن المصابين بالرؤية العمياء "يرون" بأحد المعنيين فقط. في الواقع ينسجم هذا مع فِكر بعض الفسيولوجيين الذين يُصرون على أن الدماغ الإنساني مجهَّزٌ بنظامَيْن بصريَيْن مختلفيين، النظام الأقدم تطورًا والنظام الأحدث تطورًا، والأول هو الذي لا يزال سليمًا لدى المصابين بالرؤية العمياء (ومن الجدير بالذكر هنا هو أن أنواع المحفزات التي يمكن للمصابين بالرؤية العمياء أن يقوموا بـ "تخمينات" صحيحة حولها هي محفزات خام إلى حدٍّ ما، كنقاط الضوء أو الأشكال البسيطة). ولكن إذا كانت الخبرة الإدراكية الواعية مرتبطةً فقط بالنظام الأحدث تطورًا، فنحن بحاجة إلى أن نسأل عن الميزة البيولوجية لخبرة كهذه التي تضفى على الكائنات التي بإمكانها أن تمر بهذه الخبرة، وهذا جزء من سؤال أوسع بكثير يمكن أن يُثار حول وظيفة الوعي من وجهة النظر التطورية. يقترح بعضُ الفلاسفة وعلماء النفس أن الوعيَ - إذا كان موجودًا حقًّا - نتاج ثانوي عرضي لنماءات تطورية أخرى. من الصعب الاعتقاد بهذا الاقتراح، لكن من الصعب رفضه حتى يمكن بيان أن المخلوق الواعي يمكن أن يحقق أشياء معينة ليست بإمكان المخلوق الذي بلا وعي. ومن ناحية أخرى قد ينبغي أن نقول أنه لو كانت النظرية التطورية لا تفسر وجود ظاهرة أخَّاذة للنظر ولا يمكن إنكارها كالوعي، فهذا يدل على قصور في النظرية.

خلاصة

كان اهتمامُنا الرئيسي في هذا الفصل بمفهوم **الخبرة الإدراكية**. يُتصوَّر أن ألخبرات الإدراكية مالكة لسمات كيفية ومحتوى مفاهيمي (رغم ذلك فيحتمل أنها تمتلك أيضًا نوعًا ما من المحتوى اللامفاهيمي). يتعلق محتواها المفاهيمي بشكل واضح، أو مقيد بسماتها الكيفية، لكن بطريقة ليس من السهل توضيحها بالتفصيل. وقد بحثنا نسخةً من النظرية السببية للإدراك، التي تقول إنَّ من الحقائق المفاهيمية أنَّ الإدراك يتضمَّن علاقةً سببيةً بين الخبرات الإدراكية للموضوع والأشياء التي يدركها. رأينا أن هذه النظرية لا بد أن تتعامل مع مشكلة "السلاسل السببية المنحرفة"، لكن خلصنا مبدئيًّا إلى أن هذه المشكلة يمكن حلُّها، ثم نظرنا إلى الاعتراضات على النظرية السببية، وركَّزنا على ادِّعاء أنها تعزِّز الشك أو الريبية، وقلنا إنها تهمة لا أساسَ لها. نظرنا أيضًا في المنافِس الرئيسي للنظرية السببية: النظرية الانفصالية - لكن خلصنا إلى أن النظرية الانفصالية لا تتميز بأي شيء على النظرية السببية، بجانب أن لها عيوبًا معينة. ثم ناقشنا الانقسامَ بين علماء النفس التجريبيين ومناصري المقاربة الإيكولوجية والمقاربة الحوسبية للإدراك، وأشرنا إلى تشابُهِه مع الانقسام الفلسفي بين الواقعيين "المباشرين" و"غير المباشرين"، إلا أننا أشرنا أيضًا أن المقاربتين تُهملان مفهوم الخبرة الإدراكية الواعية. وفي النهاية ناقشنا ما إذا كان هذا الإهمال يمكن تبريره من خلال الاستناد إلى وجود ظاهرة مثل "الرؤية العمياء" أم لا، لكن خلصنا إلى أنه لا توجد حُجَّةٌ بسيطة يمكنها أن تثبت هذه النتيجةَ. يبدو إذن أن الخلاف في كون الخبرات الإدراكية كما وصفناها متضمَّنة مركزيًّا في عمليات الإدراك مستمرٌّ على أسس فلسفية وأسس تجريبية.

7
الفكر واللغة

ناقشنا حتى الآن في هذا الكتاب أنواعًا مختلفة من الحالات العقلية، بما في ذلك الإحساسات والإدراكات (الخبرات الإدراكية) والاعتقادات. وقد ناقشنا الاعتقادات (وحالات الاتجاه القَضَوِي الأخرى) بشيء من التفصيل في الفصل الثالث والفصل الرابع، قبل أن نتوجَّه إلى الحديث عن الإحساسات والإدراكات في الفصل الخامس والفصل السادس. هذا الترتيب للنقاش، رغم أنه يتماشى مع الخطَّة العامة للكتاب، قد يستغربه بعضُ القراء لكونه عكسَ النقاش الطبيعي، لأن من الطبيعي أن نفترض أن الإحساسات والإدراكات "سابقة"، بأكثر من معنى، للاعتقادات. وذلك لما يأتي. أولًا، بمعنى أن كثيرًا من اعتقاداتنا **قائمة على**، أو **مشتقة من**، إحساساتنا وإدراكاتنا، ولا يبدو العكس أبدًا (باستثناء، ربما، في حالات بعض أنواع الوهم). ثانيًا، بمعنى أنه في حين أننا قد نكون على استعداد أن نعزو الإحساساتِ وربما الإدراكات أيضًا إلى الكائن الذي نعتبره غير قادر على امتلاك اعتقادات، أعتقد أننا سنكون أقل استعدادًا - أو على الأقل **ينبغي** أن نكون كذلك - أن نعزو الاعتقادات إلى كائنٍ نعتبره غيرَ قادر على امتلاك إحساسات وإدراكات.

جزءٌ مما هو متضمَّنٌ هنا هو أنَّ الاعتقاداتِ حالات **عقلية ذات مستوى معرفي cognitive** أعلى من الإحساسات أو الإدراكات. في الواقع قد يرغب المرءُ في نفي أن الإحساساتِ حالاتٌ "إدراكية" أصلًا - على الرغم من أنَّ للمرء أن يقول في مقابل ذلك إن الإحساسات تمد الكائن بمعلومات متعلقة بالحالة الفيزيائية لأجزاء مختلفة من جسده ومحيطه المباشر (على سبيل المثال: مشاعر الألم تبلغه بضررٍ لحِقَ بجزء

من جسده، وإحساسات الشم تبلغه بوجود طعام أو حيوانات أخرى). على الجانب الآخر توصف **الإدراكات** بكل وضوح كحالات "معرفية"، وإذا كان يجب أن نفكر فيها بوصفها تمتلك بالضرورة محتوى مفاهيميًا - كما قيل في الفصل السادس - فذلك لأن القدرة على استعمال مفاهيم هي بلا شك قدرة معرفية. تُشتق الصفة "معرفي cognitive" من الفعل اللاتيني **cognoscere** أي "يعرف"، ومسمى المعرفة على الأرجح مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالقدرة على استعمال المفاهيم. ومع ذلك، هذا الارتباط بين المعرفة وامتلاك مفاهيم يوجب علينا إعادة النظر في ما إذا كان نوع المعلومات المتاح للكائن من خلال إحساساته يكفي لتبرير وصفنا لإحساساته بأنها حالات "معرفية". يمكن القول أنه لا يكفي، لأن الكائن لا يستعمل مفاهيم، فالكلب الذي يلعق ساقَه المصابة بعد شعورِه بإحساس الألم فيها من الواضح أنه بمعنى ما يستجيب لمعلومات متاحة له حول الحالة الفيزيائية لساقه. لكن لكي يستجيب بشكل مناسب بهذه الطريقة، لا يبدو أنَّ الكلب بحاجة إلى أن يستعمل مفاهيمَ من أي نوع. تحديدًا، ليس بحاجة في الواقع لامتلاك مفهومِ **الساق** أو **الضرر** أو **نفسه** أو **الألم**.

ومع ذلك، فقد نبدأ بعدَ تقديمِ هذا الارتباط بين المعرفة وامتلاك المفاهيم في الشعور بعدم الرضا عن بعض جوانب النقاش المتعلقة بالاعتقادات و"محتواها القضوي" التي عرضناها في الفصل الرابع. تحديدًا، قد نشعر بأننا عاملنا الاعتقاداتِ هناك فقط كحالات "تمثيلية" أو "معلوماتية"، بطريقة لم تُعِرِ اهتمامًا بالتمييز بين هذه الحالات العقلية التي تفترض مسبقًا قدرة الكائن الذي يمتلك هذه الحالات على استعمال المفاهيم وبين تلك الحالات العقلية التي لا تفترض ذلك. هذا أحد الأسباب المهمة لرجوعنا الآن وجوبًا إلى مبحث الاعتقاد، أو بشكل أعم، مبحث **التفكير**. ولم تذهب بحوثنا التمهيدية في هذه المنطقة في الفصلين الثالث والرابع سُدًى، رغم أنها لم تكن حاسمة. نحن الآن في وضعٍ يمكننا من إتمامها في ضوء ما تعلَّمْناه عن الإحساس والإدراك. وذلك لأن ما يجب علينا محاولة فهمه هو كيف يرتبط الإحساس والإدراك بالفكر والاعتقاد، وكيف يرتبط الفكر والاعتقاد بتعبيرهما **اللغوي**.

بعض المسائل التي سنتناولها في هذا الفصل هي: هل كلُّ الفكر رمزيٌّ وشِبْهُ لُغَويٍّ بطبيعته؟ هل هناك "شفرة دماغية" أو "لُغة للفكر"؟ ما هو دور الصور العقلية في العمليات الفكرية؟ إلى أي مدى يعتمد الفكرُ على القدرة على التواصل بلغةٍ عامة؟ هل لغتنا تشكِّلُ أو تقيِّدُ الأفكارَ التي نقدر على التمتع بها؟ وإلى أي مدى تكون إمكانياتنا اللغوية فطريةً؟

أنماط التمثيل العقلي

لنبدأْ بالاقتراح الذي لا يضرُّ على ما يبدو أنّ الحالات المعرفية (بما في ذلك الأفكار والاعتقادات) هي في آن واحد حالات **عقلية وتمثيلية**. حاليًا، اقترحت بالفعل أن الحديث عن "التمثيل" في هذا السياق يجري بلا تمييزٍ إلى حدٍّ ما، حيث لا يميَّز بين المحتوى المفاهيمي والمحتوى غير المفاهيمي (تذكَّرْ نقاشَنا لهذه النقطة في الفصل السابق). ومع ذلك، لهذا السبب بالذات يحمل هذا الحديثُ في طياته عبءَ افتراضات أقلَّ من الذي يحمله الحديث الأكثر تحديدًا، مما يمنحه مزايا معينة. أما الأسئلة التي ينبغي أن نفكر فيها الآن فهي: (1) **كيف** يمكن أن تكون الحالاتُ العقلية حالاتٍ تمثيليّةً؟ (2) ما هي **أنماط** التمثيل التي لا بد أن تُتَضمَّنَ كي توصفَ كحالاتٍ معرفية؟ في معالجة السؤال الأخير يمكننا أن نفترض قيدًا ما، وهو أن الحالات المعرفية يجب أن يُنظر إليها باعتبارها مالكةً لنوع معين من المحتوى المفاهيمي.

لقد قدمنا بالفعل قدرًا كبيرًا من النظر في السؤال الأول في الفصل الرابع، حينما بحثنا التقاريرَ الطبيعية المختلفة عن التمثيل العقلي (رغم أننا وجدنا أسبابًا تجعلنا لا نرضى بهذه التقارير رضًى تامًّا). لذا لنركز الآن على السؤال الثاني، وقد يساعدنا هنا التأمُّلُ في أنماطٍ مختلفةٍ عديدة من التمثيل **غير** العقلي التي نألفها جميعًا. يتجلى هذا التنوع الواسع للأنماط من خلال الطرق المختلفة تمامًا التي تمثل بها عناصر الأنواع الآتية الأشياءَ أو حالات الأمور: الصور pictures والصور الفوتوغرافية والرسوم التخطيطية والخرائط والرموز والجمل. كل هذه

العناصر المألوفة من صنع الإنسان بطبيعة الحال، صممها خصيصًا لتمثيل شيء أو آخر، وفي الواقع يمكن القول إن هذه المصنوعات الإنسانية تنجح في تمثيل شيء ما فقط بقدر ما **يفسّرها** شخصٌ ما - إما مبتكرها أو مستخدمها - كتمثيلٍ لهذا الشيء. إذا كان الأمر كذلك، فيبدو أننا نواجه صعوبةً إذا حاولنا استخدامَ هذه العناصر كنماذج لفهم أنماط التمثيل **العقلي**، لأن القول إن التمثيلات العقلية نجحت في تمثيل شيء ما فقط بقدر ما يفسرها شخص ما كتمثيل لهذا الشيء، يتضمن - بصرف النظر عن لا معقوليته المتأصلة - حلقة مفرَّغةً أو ارتدادًا لا نهائي إلى القول إن التمثيلات العقلية قد نجحت في تمثيلٍ شيء فقط بقدر ما يفسِّرها شخصٌ ما كتمثيلٍ لشيء. لأنَّ **التفسير** نفسَه حالةٌ عقلية تمثيلية (في الواقع هو حالة معرفية cognitive من نوعٍ ما). ويمكن أن نعبر عن هذه النقطة بأن نقول إن تمثيلات المصنوعات الإنسانية مثل الصور والخرائط ذات **قصدية** "مُشتقَّةٌ" لا "أصلية" - والقصدية هي الخاصية التي يمتلكها الشيء إذا كان يمثِّل شيئًا ما، وهكذا، فالقصدية تكون "عن" شيء آخر (مثلما تكون الخريطة "عن" قطعة أرض، أو يكون الرسم التخطيطي "عن" هيكل آلة)[1].

قد نردُّ على الصعوبة السابقة على النحو الآتي، أولًا: حقيقة أنَّ التمثيلات المصنوعة (إذا كانت حقيقة) ليست إلا اشتقاقًا قصديًا، رغم أنها قد تمنعنا من الاستناد إلى هذه التمثيلات لتفسير **كيف** يمكن أن تكون التمثيلات العقلية حالات تمثيلية - وهو السؤال (1) الوارد أعلاه - إلا أنها لا تمنعنا من الاستناد إليها من أجل الإجابة على السؤال (2)، أي باعتبارها تقدِّم نماذجَ لأنماط مختلفة متنوعة للتمثيل العقلي. يمكن، مثلًا، أن نعتبر بشكل مفيد أن أنماط

(1) لنقاش عن التمييز بين القصدية "الأصلية" (أو "الجوهرية") والقصدية "المشتقة" انظر:
John R. Searle, The Rediscovery of the Mind (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), pp. 78-82.

للمزيد عن مفهوم القصدية بشكل عام انظر:
John R. Searle, Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

تمثيل عقلي معينة تُناظر الجُمَل. بالتأكيد ليس من المبشِّر أن نقول إن مثل هذه "الجملة" العقلية تمثِّل شيئًا ما - حالة أمور ما - مثلما تمثِّل الجملةُ المكتوبة بالإنجليزية الجُمَل، حيث يبدو من الواضح أن الجمل الإنجليزية لا تمثِّل أي شيء إلا لحقيقة أن المتحدثين باللغة الإنجليزية **يفسِّرونها** كذلك. ومن ثَمَّ يجب علينا أن نبحث في مكان آخر لتقرير عن **كيف** يمكن لـ "الجملة" العقلية أن تمثِّلَ شيئًا ما (ولعلنا نميل إلى تقريرٍ من التقريرات الطبيعانية المذكورة في الفصل الرابع). ومع ذلك، ربما فعلًا هناك شيء ما يتعلَّق **بتركيب** جمل اللغة الطبيعية يجعلها نموذجًا مبشِّرًا لأنماط معينة من التمثيل العقلي. وهذه القضية هي التي سننظر فيها الآن.

فرضية "لغة الفكر"

الحُجَّة الآتية تقدِّم سببًا لافتراض أن الحالات المعرفية، المشتملة على الأفكار والاعتقادات، يجب أن نتصوَّرها كمتضمِّنَةٍ لنمطٍ تمثيليٍّ شِبْه لُغويٍّ من نوعٍ ما. حققنا بالفعل أنَّ للحالات المعرفية محتوى **مفاهيميًا**. لكن، الأكثر من ذلك، أن للحالات العقلية **بنية** مفاهيمية. قارِنْ بين الاعتقادات الآتية: الخيول مثل التفاح، الخيول مثل الجزر، السناجب مثل الجزر، السناجب مثل المكسرات. تشترك كل هذه الاعتقادات في مكوِّنٍ مفاهيمي أو أكثر، لكن لجميعها البنية المفاهيمية العامة نفسها - فهي كلها اعتقادات تأخذ الصيغة: ح مثل ن. الآن هذه الجُمل اللغوية مُناسبة بشكل رائع لأسر هذه البنية، لأنها مكوَّنةٌ من كلمات يمكن إعادة تركيبها بطرق مختلفة لتوليد جمل جديدة بالبنية نفسِها أو ببنية مختلفة. تحدِّد القواعد النَّحْويةُ الصِّيَغَ المسموحَ بها، لكن المتحدث المتمكن الذي لديه معرفة ضمنية بتلك القواعد بجانب مفردات كثيرة بما يكفي، يمكن أن يبني عددًا كبيرًا من الجُمل المختلفة، وكثير من هذه الجُمل لم يصادفْها قطُّ من قبل - رغم أن مفرادته لا تتجاوز بضعة آلاف - كي يعبر عن نطاق واسع من الأفكار التي قد تخطر بباله. إذن تبدو **إنتاجية** اللغة - قدرتها

على توليد عدد كبير من الجمل بلا حدود من مفردات محدودة - توازي إنتاجية الفكر، مما يوحي بعلاقة وثيقة بين الاثنين. والفرضية المعقولة هي أن إنتاجية الفكر يمكن تفسيرها بنفس طريقة تفسير إنتاجية اللغة، وهي أنها نشأت من حقيقةِ أنَّ الفكرَ يتضمَّن أنماطًا بنائية أو تركيبية تُماثِل أنماطَ اللغة، ولا غرابة في أنه حدث بالفعل افتراض وجود نمط تمثيلي عقلي هكذا، وذلك تحت عنوان "لغة الفكر" أو الـ " Mentalese "[2].

يجب أن نكون حَذِرين في وصف اللغة الفكرية المفترضة بكونها **لُغةً**، من أن نتصور هذه اللغة كما نتصور اللغات الطبيعية المألوفة، كالإنجليزية أو السواحلية. فالتشابه الوحيد بينهما تشابُهٌ بِنائي - أي امتلاك ترتيب "نَحْوي". فالـ Mentalese، إذا كانت موجودة، هي اللغة التي **نفكر** بها، لكنها ليست لغةً من اللغات التي **نتحدث** أو **نتواصل** بها علانية. وإذا فكرنا بالـ Mentalese، فنحن بوضوح لا ندرك بشكل واعٍ فعل ذلك، فجمل الـMentalese لا تنكشف لنا حينما نتأمل أو "نستبطن" عملياتنا الفكرية، ومن ثم فلا ينبغي أن نخلط بين جمل الـMentalese بـ "حديث النفس" أو "مناجاة النفس" - الحوار التخيلي الذي نقوم به مع أنفسنا حينما نحاول حل مشكلة ما أو التفكير بشأن قرار ما. لأننا نؤدي هذا الحوار التخيلي بلساننا الأم، أو على الأقل بلغة طبيعية معروفة لنا، سواء كانت إنجليزيةً أو ألمانية أو أي لغة أخرى.

لكن، بعيدًا عن الاعتبارات السابقة حول إنتاجية الفكر، لماذا ينبغي علينا

(2) للاطلاع على الدفاع الأكثر تطوُّرًا عن فرضية لغة الفكر، بناء على حجج من النوع الذي عرضناه هنا، انظر:
Jerry A. Fodor,The Language of Thought (Hassocks: Harvester Press, 1976). 'Mentalese' is WilfridSellars' name for the language of thought: see his 'The Structure of KnowledgeII', in H. N. Castanzeda (ed.), Action, Knowledge, and Reality: Critical Studies in Honorof Wilfrid Sellars (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975). See also Hartry Field,'Mental Representation', Erkenntnis 13 (1978), pp. 9-61, reprinted in Ned Block(ed.), Readings in Philosophy of Psychology, Volume 2 (London: Methuen, 1981).

أن نفترض وجودَ الـMentalese؟ قُدِّم لهذا السؤال إجابات إضافية مختلفة. منها ما يأتي. قد يقال إنّ الطريق الوحيد لتعلُّم المرءِ لغةً ما هو التعلم من خلال ترجمتها إلى لغةٍ يعرفها بالفعل، أي أن كيفية تعلم صاحب اللسان الإنجليزي لغةً أجنبية، كالفرنسية، يكون بترجمتها إلى الإنجليزية (ما لم يكن بالطبع أدركها "مباشرة"، في الحالة التي يُفترض فيها أنه تعلمها بالطريقة نفسِها التي تعلم بها الإنجليزية). لكن إذا كان الأمر كذلك، فلا يمكننا إلا تعلُّم لغتنا **الأم** (لغتنا الطبيعية الأولى) من خلال تعلُّم ترجمتها إلى لغةٍ معرفتُنا بها فطرية (ومن ثَمَّ لا تُعلَّم) - باختصارٍ، من خلال تعلُّم ترجمتها إلى Mentalese أو إلى "لغة الفكر". ومع ذلك، فرغم أنَّ تعلُّمَ اللغة من خلال تعلمِ ترجمتِها هو بالطبع أحد سُبل تعلم اللغة، قد يكون موضع تساؤل ما إذا كان هو السبيل الوحيد. قد يقلب أحد خصوم الـMentalese الحجة السابقة ويقول أنه حيث أنه لا يوجد شيء كالـ Mentalese (في رأيه) فلا بد أن هناك طريقة ما لتعلم اللغة لا تتضمن ترجمتها إلى لغة نعرفها بالفعل. لكن، بالطبع، سيكون على هذا الشخص أن يشرح كيف تكون هذه الطريقة الأخرى، وهذا أمر قد لا يكون سهلًا على الإطلاق. سنعود إلى هذه المسألة لاحقًا حينما ننظر في مدى كون معرفتنا اللغوية فطريةً.

هناك اعتبارٌ آخرُ لصالح فرضية لغة الفكر على ما يظهر، وهو افتراضُ وجودِ لغةٍ تمكِّنُنا من نمذجة عمليات التفكير البشري على طريقة عمل الحاسوب الرقمي الإلكتروني. فقد يقال إن هذا الجهاز يُمِدُّنا بأفضل آمالنا لفهم النظام الفيزيائي ككلٍ الذي يستطيع **معالجة المعلومات**. في حالة الحاسوب، يتحقَّق ذلك من خلال تمثيل المعلومات بطريقة شِبه لُغوية، باستخدام "شفرة آلية" ثنائية. تتكوَّن سلاسلُ هذه الشفرة من متواليات رمزية "صفر" و "واحد"، يمكن أن تتحقق فيزيائيًّا بحالات إلكترونية تتبدَّل في الآلة، مثل "تشغيل" و"إيقاف". إذا كان الدماغ البشري هو جهاز معالجة معلومات، وإن كان تطور بشكل طبيعي وليس من خلال تصميم ذكي، فقد يكون معقولًا أن نفترض أنه يعمل إلى حدٍّ كبيرٍ بطريقة عمل الحاسوب الإلكتروني نفسِها، على الأقل بقدر استخدام أسلوبٍ شِبْهِ لُغويٍّ لتشفير المعلومات. إذن يمكن النظر إلى الـMentalese كـ

"شفرة دماغية" تطوَّرت طبيعيًّا، مُشابِهة لشفرة الحاسوب. من ناحية أخرى، تُثار الشكوكُ من قِبل العديد من الفلاسفة وعلماء النفس حول المقاربة الحوسبية للعقل، نظرنا في بعض هذه الشكوك في الفصل السابق، وسننظر في هذه المسألة بمزيد من التفصيل في الفصل الآتي عندما نناقش آفاقَ تطور الذكاء الصناعي. وفي غضون ذلك لن نتحدّثَ كثيرًا عن التناظر المزعوم بين الأدمغة والحواسيب. علاوةً على ذلك، هناك أساليب للهندسة الحوسبية -كما سنرى في الفصل الآتي - لا سيما ما تُسمَّى بـ "الأساليب الاتصالية" - لا تساند هذا التناظر الذي تحدَّثنا عنه باسم فرضية لُغة الفكر[3].

التمثيل التناظُري مُقابل التمثيل الرقمي

تُمِدُّنا جُملُ اللغة، كما رأينا للتوّ، بنموذجٍ محتمل وحيد لنمط التمثيل العقلي المتضمَّن في عمليات التفكير الإنساني. لكن قد تطرَّقنا من قبلُ إلى أنواع أخرى كثيرة من التمثيل الصناعي بالإضافة إلى الجُمل، كالصُّور والرسوم التخطيطية والخرائط. كل هذه العناصر تتضمن مكوّنًا ما من التمثيل التناظري (مقابل التمثيل الرقمي). يمكن توضيحُ الفرق بين التناظري والرقمي من خلال المقارنة بين وجهِ ساعةٍ تناظريٍّ ووجهِ ساعة رقْمِيٍّ. يمثل كلا النوعيْن **الأوقات** لكن بطريقة مختلفة تمامًا، فوجه الساعة الرقمي يمثِّل الوقتَ من خلال سلسلة من الارقام، مثل "10.59"، ويمثل وجه الساعة التناظري الوقتَ من خلال

---

(3) للاطلاع على تقييم لأطروحات فودور في كتابه "لغة الفكر" انظر:
Daniel C.Dennett's critical notice of the book in Mind 86 (1977), pp. 265-80, reprinted as'A Cure for the Common Code?', in Dennett's Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology (Hassocks: Harvester Press, 1979) and also in Block (ed.),Readings in Philosophy of Psychology, Volume 2.

وللاطلاع على انتقادات أخرى لفرضية لغة الفكر، ومنظورٍ آخر انظر:
Robert C. Stalnaker,Inquiry (Cambridge, MA: MIT Press, 1984), ch. 1 and ch. 2.

وقد ردَّ فودور أيضًا في ملحق كتابه:
Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind (Cambridge, MA: MIT Press, 1987).

مواضع عقرب الساعات وعقرب الدقائق في الساعة. على وجه الخصوص، يمثل وجه الساعة التناظري الاختلافات بين الساعات من خلال الاختلافات بين مواضع عقرب الساعة، على نحو أنّ الاختلاف الأصغر يكون بين ساعتين، والأصغر هو الاختلاف بين الأماكن التي تمثل الساعات (وبالمثل بالنسبة لعقرب الدقائق). وهكذا يمثل وجهَ الساعة التناظري الوقتَ من خلال تناظُرٍ (أو تمثيل صوري) بين مرور الوقت والمسافة التي تجتازها عقارب الساعة[4].

إنَّ التمثيلَ التناظري المتضمَّن في وجه ساعة تناظريٌّ، تجريديٌّ، أو صوري للغاية. أما الخرائط والرسوم التخطيطية فأقل صورية، لأنها تحمل بعض **التمثيل** الحقيقي-وإن كان طفيفًا أو منمذجًا. بالأشياء التي تمثلها، فالخريطة التي تمثل قطعة أرض هي ممتدة مكانيًا، بالضبط مثل تمدُّدِ قطعة الأرض، وتمثل أجزاء متجاورة من القطعة بأجزاء متجاورة في الخريطة. لكن قد يكون هناك جوانب أخرى لتمثيل الخريطة أكثر صورية. فمثلًا، إذا كانت الخريطة خريطة كنتورية، فهي تمثِّل **انحدارَ** جزء من قطعة الأرض باقتراب الخطوط الكنتورية في جزء الخريطة الذي يمثل هذا الجزء من القطعة. وقد تشتمل الخريطة أيضًا على تمثيل رمزي محض، يستحق أن يوصف بأنه "رقمي" لا "تناظري" - كالصليب الذي يمثِّل وجودَ كنيسة (لكن حتى هنا، **موقع** الصليب يمثل **موقع** الكنيسة بطريقة تناظرية). تمثل الصور pictures والصور الفوتوغرافية بدرجات تشابه أكثر بينها وبين الأشياء التي تمثلها: وهكذا، كما نقول، الصورة الفوتوغرافية الملونة لشخص "تماثل جدًّا" هذا الشخص، ولون شعر الشخص يناظر لون المنطقة في الصورة التي تمثل شعر الشخص. في هذه الحالة، لا بد أن يكونَ التماثُل من قَبِيل أنَّ خبرة رؤية الصورة تُشبه (إلى حدٍّ ما) خبرةَ رؤيةِ هذا الشخص. لكن، بالطبع، النظر لصورة شخصٍ لا يشبه بالضبط النظر إلى الشخص - ورؤية

(4) للمزيد من النقاش عن التمييز بين الرقمي والتناظري انظر:
Zenon W. Pylyshyn,Computation and Cognition: Toward a Foundation for Cognitive Science (Cambridge, MA:MIT Press, 1984), ch. 7.

الصورة كتمثيل لشخص يتطلب **تفسيرًا** بنفس قدر تطلُّبِ رؤية الخريطة كتمثيل لقطعة أرض.

التصوُّر والصُّوَر العقلية

السؤال الذي يطرح نفسَه عند هذه النقطة هو الآتي. هل تتضمن أيٌّ من حالاتنا المعرفية أنماطًا تمثيلية **تناظرية**؟ مع ذلك، كيف نحاول الإجابة على هذا السؤال؟ ربما ما علينا سوى سؤال الناس عن رأيهم في ذلك، اعتمادًا على قدراتهم على الاستبطان. لكن لو سألنا الناس مثلًا عمّا إذا كانوا يفكرون "بالكلمات" أو "بالصور" سنجد أننا نحصل على مجموعة متنوعة من الإجابات، وهذا غير مُستغرب. يؤكِّد بعض الناس على أنّ فكرهم كثيرًا ما يصاحبه صورٌ عقلية حية، بينما ينكر آخرون بشكل قاطع استشكافَهم لهذه الصور مطلقًا، بل يعلنون عدمَ تفهمهم لما هو المقصود بالحديث عنها. ومع ذلك، يؤكد الآخرون على أنهم يفكرون "بالكلمات" - أي كلمات لغة طبيعية ما، كالإنجليزية. لكن يبدو أن تفكيرهم مصحوب بصور عقلية في النهاية، لكنها صور **سمعية** بدلًا من كونها صورًا **بصرية**.

لكن، ما هي العلاقة بين الصور العقلية وأنماط التمثيل العقلي؟ من السهل بشكل خطيرٍ أن ننزلِقَ إلى أن نقول ما يأتي. الصور العقلية، سواء كانت بصرية أو سميعة، تُصاحب بشكل واضح كثيرًا من تفكيرنا الواعي أو كلِّه. لكن الصور العقلية هي **صورٌ images**، وهكذا تتضمن تمثيلًا تناظريًا. ولهذا، يتضمن كثير من تفكيرنا أنماط تمثيلية تناظرية. إن الافتراض المشكوك في هذا الخط الاستدلالي هو أن الصور العقلية تتضمن حرفيًا **صورًا images** من نوع ما، حيث ما يُقصد بكلمة "صورة image" هو شيء أقرب إلى الصورة الفوتوغرافية أو الصور pictures. من الصعب أن ننازع في أننا جميعًا ننخرط أحيانًا في عمليات **تخيُّل imagination**. فلو أمرني شخصٌ مثلًا بتخيُّل حصانٍ أبيضَ راكضًا في حقل أخضر فأنا أعرف كيف أنفذ هذا الأمر - حيث "أتصور visualise" مشهدًا يقابل

هذا الوصف المعطى. لكن لا ينبغي أن نفترض أنه فقط لأن مصطلح "التصور" مشتق من نفس جذر مصطلح "الصورة" أن التصور يتضمن إنتاج أو استبطان **صور** من أي نوع. لعل التصور سمي بهذا الاسم لأنَّ الناس في الماضي **اعتقدوا** أنه يتضمن نوعًا ما من الصور، لكن لا ينبغي أن نفترض صِحَّةَ هذا الاعتقاد. ومع ذلك - قد يُسأل - أليس من الواضح تمامًا أنك عندما تتصور شيئًا **ترى** شيئًا في "عينك العقلية"، أي "صورة عقلية"؟ لا، لا يتضح على الإطلاق أن الأمر كذلك. أقصى ما يمكن أن يُقال إن خبرة التصور البصري لشيءٍ ما هي شيء يشبه إلى حد ما خبرة رؤية شيء ما. لكن نظرًا لأنه يبعد عن الوضوح أن خبرة رؤية شيءٍ ما تتضمّن "صورةً عقلية" من نوع ما، لماذا ينبغي أن يكون من المفترض أن خبرة التصور البصري لشيء ما تُشبه إلى ما حد ما خبرة رؤية شيء ما؟ لا يُعد إجابة أن تقول أنه عندما نتصور شيئًا ما بصريًّا فالشيءُ الذي نتصوره ليس من الضروري أن يكون موجودًا، فلا بد أن هناك **شيئًا ما آخر يوجد حقًّا**، وهو الذي "تراه بعينك العقلية" - "الصورة العقلية" للشيء الذي تتصوره. لأنه لماذا أصلًا يجب علينا أن نتصوَّر **شيئًا آخر** كي نصوِّر شيئًا غير موجود؟

السؤال الذي نحتاج إلى معالجته عند هذه النقطة هو الآتي. على التسليم بأنَّ تفكيرنا الواعي يتضمَّن وجودَ قدرات تصورية لدينا، ما سببُ افتراضِ أنَّ عملياتِ التصور تتضمن أنماط تمثيلية تناظرية؟ أحد السبل لمحاولة التعامل مع هذا السؤال هو أن نسأل عما إذا كان تخيل موقف هو أقرب إلى **رسمه** أم إلى **وصفه**. وهكذا، انظر مرة أخرى فيما تفعله حينما تُؤمر بتخيل حصانٍ أبيض راكضًا في حقل أخضر - وقارن ذلك بما تفعله حينما تُؤمر **برسم صورة** حصان أبيض يركض عبر حقل أخضر. افترض أنني أسالك، فيما يتعلق بمشهدنا التخيلي، عما إذا كانت السماء زرقاء أو عما إذا كان هناك أي أشجار قريبة. ستقول في جميع الاحتمالات إنك لم تفكر في هذه الأمور بطريقة أو بأخرى. لكن رسمك ليس من السهل أن يكون حياديًّا. فربما قررتَ ألا ترسم سماء في لوحتك، لكن إذا رسمتَ سماء فعليك أن تلوِّنَها بلون ما. بالمثل ستقرر ما إذا كنت سترسم أشياء أخرى في اللوحة إلى جانب الحصان، كبعض الأشجار. في

هذا الخصوص يبدو أنَّ التخيُّلَ أقرب إلى الوصف من التصوير. لأن الوصف حيادي كذلك فيما يتعلق بالعناصر التي لن يتضمَّنَها صراحة. هناك مثالان شهيران كثيرًا ما يستعان بهما لتوضيح هذه النقطة، وهما الدجاجة المنقطة والنمر المخطط[5]، فعندما يرسُم شخصٌ ما هذا الكائنَ (يُقال) إنه لا بد أن يرسمه بعدد محدود من النقط أو الخطوط. لكن عندما يتخيل شخصٌ ما هذا الكائن فقد لا يجدي أن نسأله عن عدد النقط أو الخطوط التي يمتكلها هذا الكائن المتصور، لأن تصور الشخص قد يكون ببساطة أخفق في التفكير في هذا الأمر بطريقة أو بأخرى. من ناحية أخرى يبدو أن التصور ليس حياديًّا **تمامًا** فيما يتعلَّقُ بالأشياء كما هو حال الوصف. لو طلبتُ منك أن تتخيَّل نمرًا مخططًا فأنا أتوقع أن تكون قادرًا على الإفصاح عما إذا كنت تخيلته مستلقيًا أو متحركًا نحوك أو أنك تراه من زاوية معينة. أما الوصف المجرَّدُ لموقفٍ يتضمن نمرًا مخططًا، فعلى النقيض من ذلك، حيث يكون ساكتًا تمامًا عن هذه الأمور. ولذا ربما يتضمَّن التخيُّلُ درجةً ما من التمثيل التناظُري. لكن لعله أقرب إلى رسم خريطة أو رسم تخطيطي من رسم صورة.

ومع ذلك فإنَّ مشكلةَ هذه المقاربة السابقة هو السؤال الذي أَثَرْناه قبلَ قليلٍ ولا يزال مُثارًا عن الاستناد المشكوك فيه إلى قُدراتنا الاستبطانية. أليست هناك طريقة أكثر موضوعيّةً تفصل في المسألة؟ يعتقد بعضُ علماء النفس التجريبيين اعتقادًا مؤكدًا أن الإجابة هي: بلى. حيث يعتقدون أن الدليل التجريبي يدعم الزعم أن أنماطًا تماثلية تناظرية متضمنة في بعض عمليات تفكيرنا. إحدى

---

(5) لنقاش عن مثال النمر وخطوطه ولدفاع عن الرؤية الوصفية للتصور انظر:
Daniel C. Dennett, Content and Consciousness (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), pp. 132-41, reprinted in Block (ed.), Readings in Philosophy of Psychology, Volume 2 and in Ned Block (ed.), Imagery (Cambridge, MA: MIT Press, 1981).

يستخدم دينيت على نحو مربكٍ إلى حدٍّ ما كلمة "depictional" كمرادف لكلمة "وصفي descriptional" وكمُقابِل لكلمة "تصويري pictorial".

التقنيات التجريبية المعروفة تتضمن عرض صور، مسقطة على شاشة، أمام أشخاص لأزواج من الأشياء غير متماثلة شكلًا، مبنيّة من كُتَلٍ مكعَّبةِ الحجم بصورة موحدة. في بعض الحالات، وكل فرد من هذه الأزواج يماثل الفرد الآخر تمامًا، لكن يُعرَض بشكل تدويري من خلال زاوية معينة بالنسبة للآخر، وفي بعض الحالات قد يختلف الفرد عن الفرد الآخر في الزوج الواحد اختلافًا دقيقًا في الشكل والاتجاه. في كل الحالات يُسأل بعضُ الأشخاص، بعد أن تُنحَّى الصورةُ من على الشاشة، عما إذا كان للزوج المعروض نفس الشكل أم لا. كانت إحدى النتائج أنه عندما يكون للزوج نفس الشكل فالوقت الذي يستغرقه الأشخاص لتحديد ذلك يتناسب تقريبًا مع حجم الزاوية التي من خلالها يُعرض الشيء بتدويره بالنسبة للآخر. التفسير المقدم لهذه النتيجة - الذي يبدو مؤكدًا بالتقارير الاستبطانية لهؤلاء الأشخاص - هو أنَّ حلَّ المشكلة كان من خلال "تدوير عقلي" لـ "صورة image" متذكرة لشيء من الأشياء المعروضة لتحديد ما إذا كان يمكن جعلُها مطابِقَةً لـ"صورة image " متذكرة لشيء آخر. ويُقترح أن الوقت الذي يستغرقه الاشخاص لفعل ذلك يعتمد على حجم الزاوية الواجب عليهم لـ"تدوير" "الصورة" - على افتراض معقول على ما يبدو، وهو أن "سرعة التدوير العقلي" ثابت إلى حد ما عند الأشخاص - وهكذا يفسَّر الارتباطَ المؤسَّس تجريبيًّا بين الوقت الذي يستغرقه هؤلاء للوصول إلى حكمهم وحجم زاوية تدوير الشيء بالنسبة للأخر. إذا كان الأشخاصُ يخزنون المعلومات المتعلقة بالأشياء المصورة في شكل "رقمي" وليس "تصويري imagistic"، فليس هناك سببٌ، فيما يُقترح، لتوقُّع هذا الارتباط[6].

في سلسةٍ أخرى من التجارب التي يدعى أنها تدعم فرضية أنَّ أنماطَ التمثيل "التصويرية" متضمَّنةٌ في التفكير الإنساني، يتعلَّم الأشخاصُ رسمَ خريطةٍ

---

(6) قد تجد التقريرَ الأكملَ عن تجارب "التدوير العقلي" في:
R. N.Shepard and J. Metzler, 'Mental Rotation of Three-Dimensional Objects', Science171 (1971), pp. 701-3. See also Roger Brown and Richard J. Herrnstein, 'Iconsand Images', in Block (ed.), Imagery.

لجزيرة خيالية تحتوي على عدد من الكائنات المتصورة في مواقع مختلفة، ككوخ وشجرة وصخرة وما إلى ذلك. ثم يُطلب منهم تصور الخريطة والتركيز عقليًا على موقع معين فيها. وفي النهاية يقال لهم كلمة معينة، قد تكون أو قد لا تكون اسم الشيء الذي في الخريطة، ويُطلب منهم "النظر" إلى الشيء وتحديد ما إذا كان على الخريطة أم لا. وُجد أنَّ الأشخاصَ يأخذون وقتًا للحكم فيما يتعلق بالأشياء المرسومة على الخريطة على أنها بعيدةٌ عن الموقع الذي ركزوا عليه في البداية؛ أكثر من الوقت الذي يأخذونه ليحكموا فيما يتعلَّق بالأشياء المرسومة على الخريطة على أنها قريبةٌ من هذا الموقع. لذلك افترِض أنهم قد وصلوا إلى إجاباتهم من خلال "فحص عقلي" لـ "الصورة" المتذكرة للخريطة، ويستغرقون وقتًا أكثر للفحص بين المواقع المتباعدة من الوقت الذي يستغرقونه للفحص بين المواقع المتقاربة. إذا كان الأشخاص يخزنون المعلوماتِ المتعلقةَ بالأشياء في صورة "رقمية" فالمقترح مجددًا أن هذا النوع من الارتباط لن يُتوقع[7]. ومع ذلك، فهناك اعتراض على هذا التفسير لهذه التجارب والتجارب السابقة، وهو أن كل ما يمكننا أن نستنتجه هو أن الأشخاص قد تغلبوا على هذه المشاكل بالانخراط في ممارسات تصورية - وأن العمليات المعرفية cognitive المتضمنة في التصور، أيًّا ما كانت، مشابهة للعمليات المتضمنة في الإدراك. ومن ثم فمن المعقول أن يقال أن العمليات المعرفية المتضمنة في الفحص **التخيُّلي** لخريطة ما مشابهة للعمليات المعرفية المتضمنة في فحص خريطة **حقيقية**. لكن مسألة ما إذا كانت العمليات المعرفية في الحالتين تتضمن أنماطًا تمثيلية "رقمية" أو "تناظرية"، تبدو مسألة أخرى لا يفصل فيها حقيقة أن العمليات المتضمنة في الحالتين متشابهة. يجب أن نحذر، لأسباب وضحتها قبل ذلك، من مغالطة افتراض أن فحص خريطة **تخيلي** يجب أن يتضمن بطريقة أو بأخرى عملية فحص

(7) لوصفٍ أكمل لتجارب "فحص الخريطة" انظر:
Stephen M.Kosslyn, Steven Pinker, George E. Smith and Steven P. Shwartz, 'On the Demystification of Mental Imagery', Behavioral and Brain Sciences 2 (1979), pp. 535-81, partly reprinted in a revised form in Block (ed.), Imagery.

حقيقية لخريطة "متخيلة" أو "صورة ذهنية" لخريطة. مما لا شكَّ فيه أن **الخرائط** تنطوي على نمط تمثيلي تناظري، لكن هذا لا يعني أن **فهمنا** للخرائط يتضمن نمطًا تمثيليًّا تناظريًّا[8].

رغمَ هذا التحذير، لا يبدو أنَّ هناك أيَّ سببٍ مُقنع **لإنكار** أنّ التفكير الإنساني قد يتضمن عناصرَ تمثيليّةً تناظُريَّةً. وفي مقابل ذلك، يقال أحيانًا إن الصور غير ملائمة لأن تكون مَركباتِ الفكر، لأنها بطبيعتها دائمًا **غامضة** - وهذا الغموض يمكن إزالته فقط بعملياتِ تفسيرٍ قد لا تنطوي على صور بالأساس، مما يولِّد ارتدادًا لانهائي. كثيرًا ما يُستعان لتوضيح هذا النوع من الغموض بمثال فتجنشتاين عن صورة رجلٍ يصعد تلّا[9]. يشار إلى أن هذه الصورة يمكن أيضًا أن تكون صورة لرجل ينزلق من أعلى التلِّ. إذا حاول المرءُ أن يزيل الغموض من خلال إضافة سهم يشير إلى أعلى التلِّ فهذا ينجح فقط حينما نفترض أن السهم يدل على اتجاه سير الرجل، وليس اتجاه قدومه. وهكذا، نحن بحاجة إلى فعلٍ تفسيريٍّ إضافي لإزالة الغموض المتأصِّل في الصورة - وسيكون الأمر كذلك دائمًا، بغضِّ النظر عن عدد العناصر التصويرية التي نُضيفها إلى الصورة. ومع ذلك، يصح أيضًا أن الأنماط التمثيلية غير

(8) للشكوك المثارة حول التضمنات التصويرية المزعومة من تجارب فحص الخريطة انظر:
Pylyshyn, Computation and Cognition, ch. 8 and 'The Imagery Debate:Analog Media versus Tacit Knowledge', in Block (ed.), Imagery.

وهناك دفاعٌ إضافيٌّ عن وجهة النظر التصويرية في:
Stephen Kosslyn, 'The Medium and the Message inMental Imagery: A Theory', in Block (ed.), Imagery and, much more comprehensively, in Kosslyn's Image and Brain: The Resolution of the Imagery Debate (Cambridge,MA: MIT Press, 1994).

ولموقفٍ وسط بينهما انظر:
Michael Tye in his The Imagery Debate (Cambridge, MA:MIT Press, 1991).

(9) مثال صورة الرجل الذي يصعد التل لفتجنشتاين موجود في كتابه:
Philosophical Investigations, trans G. E. M. Anscombe, 2nd edn (Oxford:Blackwell, 1958), p. 54.

وهذا المثال والأمثلة المشابهة قد ناقشها فودور في كتابه:
The Language of Thought, pp. 179ff.

التصويرية، مثل الجُمَل المكتوبة، غامضة بطبيعتها، لأن نفس ترتيب الكلمات يمكن أن يعني أشياءَ مختلفةً تمامًا في لغات مختلفة. النقطة الأساسية حقًّا هنا تتعلق بالتمييز بين القصدية "الأصلية" والقصدية "المشتقة"، وليس التمييز بين الأنماط التمثيلية "الرقمية" و "التناظرية". إذا كان للتمثيلات العقلية - سواء كانت رقمية أو تناظرية - قصدية أصلية، فلا بد أنها تمثل ما تمثله أيًّا ما كان لسبب لا يعتمد على كونها تُفسَّر من قِبلنا بأي حال. لكن حقيقة أن البشرية قد شيدت تمثيلات تناظرية كالصور، لا تُمثِّل بصورة مستقلة عن تفسيرنا لها بطرق معينة؛ لا تعني أن عناصر التمثيل التناظري لا يمكن أن تتضمَّن علمياتِ التفكير الإنساني.

التفكير والتواصل

ركَّزنا حتى الآن على سؤال ما إذا كان نَمَطُ التمثيل المتضمن في علميات التفكير البشري شِبْهَ لُغويٍّ في طبيعته أم يتضمن عناصرَ تمثيلٍ تناظُرِيٍّ من نوع "تصويري". لم نصل إلى نتيجة حاسمة، لكن تركنا البابَ مفتوحًا أمام إمكانية أن هناك نطاقًا واسعًا من الأنماط التمثيلية متضمنة. ولا يكون من المستغرب إذا كان الأمر كذلك. في الأخير، الدماغ الإنساني ليس نتاجًا لتخطيط أو تصميم دقيق، إنما لمصادفة تطورية[10]، ولذا قد يتوقع المرء أن علمياتنا المعرفية تستغل خليطًا من الاستراتيجيات التمثيلية المختلفة وليس استراتيجية موحدة. علاوة على ذلك، كما رأينا، ليس هناك سبب مقنع لافتراض أن قدراتنا على الاستبطان تمدنا برؤية موثوقة عن الأنماط التمثيلية التي نستخدمها (أو تستخدمها أدمغتنا). ومن المحتمل أن بعضًا من تفكيرنا على الأقل يجري بـ "لغة فكرية"، لكن إذا كان الأمر كذلك فلا شك أن التأمل الواعي في أفكارنا لن يكشف لنا عن أن الأمر كذلك. ومع ذلك فهناك سؤال من نوع آخر قد نسأله عن العلاقة

(10) أشرنا أكثر من مرة إلى منطلقات المؤلف التطورية، والتي تظهر آثارها جلية في بعض أبحاثه الفلسفية. [**المترجمان**]

بين اللغة والفكر، وهذه المرة عن الصلة، إن وجدت، بين قدرتنا على التفكير وقدرتنا على التعبير ونقل أفكارنا بلغة **عامة**، كالإنجليزية أو الفرنسية.

يعتقد بعضُ السلوكيين بالرأي القائل إنّ التفكير ما هو إلا كلام مكتوم في الواقع[11]. وعلى هذا الرأي، نحن تعلمنا كأطفالٍ الكلامَ أولًا، من خلال تقليد الكبار، ثم تعلَّمنا قمع صوت الكلام، ومن ثم تعلمنا التفكير سرًّا. إحدى الصعوبات العديدة التي تواجه هذا المذهب غير المعقول أن تعلم الكلام ليس مجرد مسألة تعلم إصدار بعض الأصوات - فبوسع الببغاء فعل ذلك بسهولة - وإنما مسألة تعلم كيف تستخدم الكلمات للتعبير عن الأفكار، وهذا يعني أن المتحدث يجب أن يكون مفكرًا أصلًا. ومع ذلك فهذا لا يعني أنَّ أيَّ فكرٍ يمكن التعبيرُ عنه بكلماتٍ يكون فكرًا، فقد يمتلك شخصٌ لم يتعلم الكلام قطُّ - "الكلام" هنا بالمعنى الواسع، لئلا يقتصر على اللغة المسموعة، ومن ثم يشمل اللغةَ البصرية، كلغة الإشارة الأمريكية[12]. في الواقع من الصعب أن نرى كيف يمكن لشخص ما أن يكون لديه فكرة أنَّ الغدَ هو الثلاثاء، مثلًا، إذا لم يكن تعلم قطُّ لغة عامة. إذن ما هي أنواع التفكير، إن وجدت، **المتاحة** للكائنات غير القادرة على التعبير عن أفكارها أو توصيلها بلغة عامة؟ بإمكان العديد من الحيوانات التي لا لغة لها على ما يبدو كالكلاب والقرود القيام بسلوك ذكيٍّ بشكلٍ واضح، لكن هل يفتقدون إلى لغة حقًّا، أو أي نمط من أنماط الاتصال المشابهة للغة شبهًا وثيقًا؟ ما الذي يدل عليه سلوكهم الذكي المزعوم فيما يتعلق بقدرتهم على التفكير؟

لا نزاعَ في أن العديد من الأنواع الحيوانية تستخدم رموزًا إشارية للتواصل، ونحن قد ناقشنا في الفصل الرابع نظامَ النداءات التحذيرية الذي

---

(11) دافع جون واتسون، مؤسس السلوكية العلمية، عن نسخة من هذا المذهب، في:
Behaviourism, 2nd edn(Chicago: University of Chicago Press, 1958), pp. 238ff.

(12) للمزيد عن لغة الإشارة الأمريكية، التي هي لغةٌ مستقلة بذاتها، انظر:
Oliver Sacks, Seeing Voices: A Journey into the World of the Deaf(Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989).

يستخدمه سعادين الفرفت لتنبيهِ أقرانِها إلى وجودِ أنواعٍ مختلفة من المفترسات. لكن هذا النظام يختلف جذريًّا عن لغة الإنسان. تمتلك اللغة الحقيقية بِنًى نحْويّةً ومفرداتٍ، مما يمكّن مُستخدِمهَا من بناءِ رسائل جديدة بلا حدودٍ تقريبًا، وهذا هو أساسُ **إنتاجية** اللغة المذكورة سابقًا في هذا الفصل. أما نُظُمُ الاتصال الحيواني فليست مَرِنَةً ونطاقها التطبيقي ضيّق. من المشهور أنه قد بُذِلَتْ محاولاتٌ لتعليم اللغة الحقيقية للشمبانزي - عادةً شكلًا ما من أشكال لغة الإشارة، لكن دون نجاح لافت. أحيانًا، يبدو أن الشمبانزي، بمبادرة ذاتية، يضع إشارتين معًا في تركيب جديد، بطريقة تبدو ذات مغزى دلالي. لكن لا يزال هذا بعيدًا عن قدرة الرضيع الإنساني على بناء جمل معقّدةٍ نحْويًّا[13]. لا شكَّ أن الشمبانزي حيوان ذكي، وكثيرًا ما يُظهر إبداعًا معتبرًا في أنشطته العملية والاجتماعية، لكن إلى أي حدٍّ يمكن أن نعزوَ **قدراتٍ** فكريةً إليه؟ إذا كان ذكاؤه يعني أن لديه قدرةً على التفكير تقترب من قدرتنا فلماذا يبدو أنه غير قادر على تعلُّم التعبير عن أفكاره بلغةٍ تُشبه من أي وجه طريقتنا في التعبير؟

إحدى الإجابات الممكنة على هذا السؤال الأخير هو أن قدرة الإنسان على اللغة هي سمة نوعية لا علاقة لها بذكائه، وعلى هذا الرأي يتحدث البشر بطريقة تُشبه كثيرًا الطريقة التي يطير بها الطيور وتسبح بها الأسماك، أي أن التحدث نوع من النشاط أعدَّه التطورُ لنا لننخرط فيه، وطبقًا لذلك نحن لدينا ميل فطري إليه. أما الشمبانزي والحيوانات الأخرى التي تفتقر إلى هذا الميل ومن ثَمَّ نجد تعليمها التحدث مثلما يتعلم الإنسان الطيران أو السباحة صعب وغير طبيعي. وسأناقش هذا الرأي نقاشًا أشمل لاحقًا في الفصل الحالي. أما الآن فسأكتفي بالقول إنّ من الصعب افتراضَ أن القدرة اللغوية لا علاقة لها بالذكاء. قد يكون للشمبانزي تفكيرٌ ذكيٌّ، وللإنسان قدراتٌ فكرية تفوق بكثير

(13) لاستعراض ومناقشة محاولات تعليم القرود لغة الإشارة انظر:
Merlin Donald, Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Cultureand Cognition (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), pp. 127-37.

تلك التي للرئيسيات الأخرى، ويبدو من غير المحتمل للغاية أن هذا لا علاقة له بقدرتنا على استخدام اللغة. فمثلًا يستطيع الإنسانُ حلَّ مُعادلات جبرية وتصميم طائرات وبناء نظريات حول أصل الكون والتأمل في مشاكل أخلاقية وقانونية، أما الشمبانزي فبإمكاننا أن نقول مطمئنين إنه لا يقوم بأي من ذلك، لكن في الوقتِ نفسِه من الصعب تصوُّر كيف يمكن للإنسان أن يقوم بهذه الأشياء إذا كان لا يمتلك لغة.

هل الحيوانات تفكر؟

نحن عُرضةٌ لوصف وتفسير سلوك الحيوان بعملية أنسنة anthropomorphic، أي بتشبيهِه بالسلوك البشري. عندما يسمع كلبٌ صوتَ خطواتِ صاحبه عندما يعود إلى البيت من العمل فإنه قد يبادر ويجري إليه، ويهزُّ ذيلَه، كتعبيرٍ عن رغبته في أن يأخذه صاحبُه لنُزهة. لكن هل لنا أن نعزو حرفيًا حالةَ **اتجاهِ قضوي** - رغبة الكلب في **أن يأخذه صاحبه لنزهة** - للكلب؟ لا يمكننا فِعْل ذلك إلا إذا كُنَّا على استعدادٍ لعَزْو **المفاهيم** المتضمنة في الحالة: وهي هنا مفهوم **الصاحب** ومفهوم **المشي** ومفهوم **الذات** ومفهوم **المستقبل**، لكن ليس من المعقول إلى أبعدِ حدٍّ أن نفترض أن بإمكان الكلب امتلاكَ مثل هذه المفاهيم[14]، وقد يُجاب على ذلك بأن الكلب قد لا يمتلك هذه المفاهيم **الإنسانية** لكن ربما يمتلك مفاهيم **كلبية** معينة نفتقر إليها بالضرورة. على هذا الرأي، فأفضل ما يمكننا القيام عن طريق وصف محتوى رغبة الكلب هو القول

(14) الشكوكية المتعلقة بإمكان عزو حالات اتجاه قضوي إلى حيوانات لا لغة لها طرحه دونالد ديفيدسون في:
'Thought and Talk', in Samuel Guttenplan (ed.), Mind and Language (Oxford: Clarendon Press, 1975),reprinted in Davidson's Inquiries into Truth and Interpretation (Oxford: ClarendonPress, 1984).

ولمناقشة رؤية ديفيدسون انظر:
John Heil, The Nature of TrueMinds (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), ch. 6.

إنّه يرغب في "أن يأخذه صاحبه لنزهة"، إلا أن القصور هنا مِنَّا وليس من الكلاب. ومع ذلك، من الصعب أن نجد لهذا الرأي معنى متسقًا. ما هو السبب الممكن الذي قد يجعلنا نعزو إلى هذا الكائن مفاهيم يفترض أن المستحيل أن نفهمها؟ على وجه التحديد لدرجة أننا لا نستطيع فهم ما يفكر فيه هذا الكائن (على فرض أنه يفكر)، ولهذا نكون في وضع لا يسمح لنا بعزو أي مفاهيم إلى هذا الكائن. وهو ليس إلا أن نقول إن الكلاب **لا بد** أنها تفكر، ومن ثم توظف مفاهيم من نوع ما، لأن سلوكها ذكي بشكل واضح، سواء كان ما يعنيه المرء بكلمة "سلوك ذكي" **سلوكًا ينطوي على تفكير** - وفي هذه الحالة يكون الادعاء المذكور حالًا دائريًا - أو يعني شيئًا مثل **سلوك يتكيف تكيفًا ملائمًا مع احتياجات الحيوان** - وفي هذه الحالة يبقى السؤال مفتوحًا عما إذا كان ينطوي على تفكيرٍ من أي نوعٍ أم لا. في أغلب الأحيان يفسر السلوك الذكي للحيوان بهذا المعنى الثاني، دون افتراض أن الحيوانات ينخرط في تفكير من أي نوع - وحيث أن ذلك ممكن فالأكثر اقتصادًا من ذلك بوضوح هو أن نستند إلى تفسيرٍ يتضمن عزوًا فكريًا، ففي حالة الكلب من المعقولِ تمامًا أن يُفَسَّر سلوكُه من حيث أنه تعلم ربط صوت خطوات صاحبه بخبرة التعلق بصاحبه والخروج لنزهة. يتطلب امتلاك قدرة على هذا الربط امتلاك الكلب لحواسَّ حادةٍ، لكن لا يتطلب امتلاكَه لمفاهيم أو أن يفكر أي تفكير.

ومع ذلك، قد يبدو أحيانًا أن الحيوانات تمارس **تفكيرًا عمليًا** لحل مشكلة تواجهها - وإذا كان هذا حقًّا ما تفعله، يبدو أن علينا أن نستعدَّ لعزو أفكار إليها. والأمثلة التي يشار إليها غالبًا في هذا السياق هي تلك الشمبانزيات التي استطاعت، على ما يبدو، دون تلقين أن تناسب عصاتيْن معًا لتجني بعض الموز الذي كان خارج القفص بعيدًا عنهم، أو أن تدفع صندوقًا تحت بعض الموز المعلق فوقهم والصعود على الصندوق للوصول إليه. لكن حتى هنا مشكوك فيما إذا كان هذا تعقّل حقيقي ومن ثَمَّ تتضمن هذه المهات حقًّا تفكيرًا. بل أذكى تلك الشمبانزيات لم تفلح، على ما يبدو، عندما كان الموز خارج القفص موضوع

بحيث أنه يجب على الحيوان أن يدفعه **بعيدًا** عن نفسه قبل جَنْيه[15]. إن التفكير العملي أو الغائي كثيرًا ما يتطلب فاعلًا يؤدي سلسة من المهام تبدو في البداية بعيدة عن الهدف النهائي، لأنها هي الطريقة الوحيدة أو الطريقة الأفضل لتحقيق هذا الهدف. والبشر مناسبون جدًّا لفعل ذلك، أما إمكان أن يفعل الحيوان ذلك أصلًا فمحل نزاع، لأنه يتطلب تخطيطًا مسبقًا وفهمًا للعلاقة بين الفعل الحاضر والتلبية المستقبلية للرغبة. هناك سلسة مثيرة من التجارب الحيوانية يبدو أنها توضح هذه النقطة بشكل جيد، تتضمن تلاعب بوعاء الطعام، بحيث أنه ينحسر حينما يحاول الحيوان الاقتراب منه، لكن يأتي إلى متناول الحيوان لو حاول الحيوان أن يعود للخلف بعيدًا عنه، وفشلت الحيوانات المعنية في التغلب على هذه المشكلة، التي يستطيع الإنسان أن يحلَّها بكل سِّهولة[16]. ربما جزء من التفسير أن الإنسان فقط يستطيع الفصْلَ بين أفعاله الحالية والإرضاء الفوري لرغباته، لأنه قادرٌ على تمثيل الإرضاء المستقبلي لرغبته كنتيجة لفعله الحالي فكريًّا.

بكلٍّ وضوح، إذا لم يستطع الحيوان ممارسةَ التفكير المفاهيمي فلن يكون مستخدِمًا لغويًّا بأي معني جاد، لأنه لا أفكارَ لديه ليوصلها باللغة، لكن هناك ما هو مطلوب أكثر من القدرة على ممارسة التفكير المفاهيمي ليكون الكائن مستخدمًا لغويًّا، فلا بد أن يمتلك الكائن مفاهيم محددة تمامًا، أي لا بد أن

---

(15) هناك وصف لدراسات الشمبانزي الشهيرة التي قام بها وولفجانج كولر Wolfgang Kohler في كتابه:
The Mentality of Apes, 2nd edn (New York: Viking, 1959).

وانظر أيضا:
Dorothy L.Cheney and Robert M. Seyfarth, How Monkeys See the World: Inside the Mind ofAnother Species (Chicago: University of Chicago Press, 1990), especially p. 276.

(16) نوقشت تبعات تجربة وعاء الطعام وبحوث أخرى في:
Cecilia Heyes and Anthony Dickinson, 'The Intentionality of AnimalAction', Mind and Language 5 (1990), pp. 87-104. See also their 'Folk PsychologyWon't Go Away: Response to Allen and Beckoff ', Mind and Language 10 (1995),pp. 329-32.

يكون قادرًا على تصور أقرانه الذين يتواصلون معه من خلال للغة لنقل الافكار. باختصار، لا بد أن يمتلك شيئًا من قبيل "نظرية عقل"، ومن ثَمَّ مفهوم **الفكر** أو **الاعتقاد** كحالة عقلية ذات محتوى قضوي يمكن نقله من مفكر لآخر. هذا بدوره يستلزم بعض الفهم لمفاهيم **الصحة والخطأ**، لأنه يجب أن يكون قادرًا على تصور اعتقادات مفكر آخر باعتبارها صحيحة أو غير صحيحة، بل يجب أن يفهم إلى حد ما مفهوم المفهوم باعتباره عنصرًا من عناصر المحتوى القضوي لفكرة أو اعتقاد ما. رغم ذلك فبعض الرئيسيات غير البشر، كالشمبانزي، تتمتّع بحياة اجتماعية معقدة إلى حد ما، ومن المشكوك فيه جدًّا ما إذا كانت تمتلك نظرية عقل بالمعنى السابق من أي وجه[17]. إذن هذا قد يساعد في تفسير عدمِ قُدرة هذه الكائنات، رغم براعتهم التي لا يمكن إنكارها، على تعلم استخدام اللغة بطريقة البشر.

هناك سؤالٌ آخرُ يطرح نفسَه عند هذه النقطة. وهو ما إذا كان هناك أي منزلة تتوسَّط تلك الكائناتِ التي لا تستطيع مطلقًا التفكير المفاهيمي والكائنات التي تمتلك نظرية عقل تامة، مثلنا. اقترح بعضُ الفلاسفة، لاسيما دونالد ديفيدسون، أنه لا يمكن للكائن أن **يمتلك** اعتقادات ما لم يكن لديه مفهوم الاعتقاد، مما يعني أنه ليس هناك منزلة وسطية، وأن القدرة على التفكير المفاهيمي والقدرة على امتلاك اللغة متلازمتان[18]. وفي مقابل ذلك قد يقال ان بعض الحيوانات التي لا لغة لها تمتلك حالات **إدراكية** بكل تأكيد، وهكذا - إذا كان لهذه الحالات محتوى مفاهيمي - فهذه الحيوانات تستخدم المفاهيم. ومع ذلك، مرة أخرى، ينبغي أن نحذر من أخطار الأنسنة. يمتلك العديدُ من

(17) فيما يتعلق بمسألة امتلاك الشمبانزي "نظرية عقل" انظر:
David Premack,' "Does the Chimpanzee have a Theory of Mind?" Revisited', in RichardByrne and Andrew Whiten (eds.), Machiavellian Intelligence: Social Expertise and theEvolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans (Oxford: Clarendon Press, 1988).

(18) انظر:
Davidson, 'Thought and Talk', in his Inquiries into Truth and Interpretation.p. 170.

الحيوانات قدراتٍ دقيقةً للغاية على التمييز الحسي لا ينبغي أن تقترن باستخدام المفاهيم، فالحمام الزاجل يمكن تدريبُه كي يميِّزَ بصريًّا بين المثلثات والمربعات، لكن سيكون اقتراحًا مُسرفًا أن نستنتج أن الحمام الزاجل يمتلك مفهومي التثليث والتربيع[19]. إن امتلاك مفهوم يعني امتلاكَ اعتقادات عامة معينة تتضمن هذا المفهوم وتربط هذا المفهوم بمفاهيم أخرى ممتلكة، فمثلًا لا ينبغي لنا أن ننسب امتلاك مفهوم **الشجرة** لشخصٍ ما إلا إذا كنا مستعدين لأن ننسب لهذا الشخص اعتقادات عامة معينة متعلقة بالأشجار، مثل أن الأشجار أشياء حية تنمو من الأرض ولها فروع وجذور وأوراق. مجرد القدرة على التمييز البصري بين الأشجار وغيرها من الأشياء، كالصخور، والانخراط في سلوك مميز يتعلق بالأشجار، كبناء عُشٍّ، لا يكفي للحكم بامتلاك مفهوم الشجرة.

في الواقع، بمجرد أن ندرك أنَّ الكائن الذي يستعمل المفاهيمَ لا بد أن يمتلك كل **النظام** المفاهيمي، المرتبط بشكل مُتماسِكٍ بمنظومة اعتقادات عامة، نستطيع أن نرى سببَ التحذير من عزو أي مفاهيم إلى الحيوانات التي تفتقر إلى القدرة المعرفية اللغوية، ويجب أن تتضمَّن هذه المنظومةُ من الاعتقادات العامة بعضَ المفاهيم المتطورة للغاية، كمفاهيم **المكان والزمان**، التي يمكن القول ببساطة أنها لا تتاح في غياب اللغة. إن الكائن الذي لا يميز حسيًّا فقط بين الموضوعات في بيئته وإنما يدركها أيضًا **كموضوعات** ومن ثَمَّ يعتبرها واقعة ضمن مفاهيم - مثل مفهوم **الشجرة** أو **الجبل** أو **الصخرة** أو **البيت** - لا بد أن يدرك أيضًا حقيقةَ أن هذه الأشياء لا تزال موجودةً عند عدم إدراكها، ويمكن رؤيتها مرة أخرى في أوقات وأماكن أخرى. يستطيع العديد من الحيوانات كالحمام والنحل أن يشُقوا طريقهم بصورة موثوقة حول بيئتهم الطبيعية بالاستعانة

(19) للشكوك التي تتعلق بما إذا كان يمكن القول إن الحيوانات التي لا لغة لها تمتلك مفاهيم، انظر:

Nick Chater and Cecilia Heyes, 'Animal Concepts: Content and Discontent', Mind and Language 9 (1994), pp. 209-46.

بهذه الإشارات الحسية واتجاه الشمس، لكن ليس هناك سبب لافتراض أن هذه الحيوانات تتصور تلك البيئة كإطار موحد من الأماكن والأوقات[20]. غياب هذا الإطار يجعل الحيواناتِ مقيدةً بالآنية الزمانية والمكانية خلافًا للبشر. إن البشر، ومستخدمي اللغة عمومًا، متحرِّرون من ذلك، ويجولون بفكرهم فوق كل المساحات الشاسعة من المكان والزمان، ومن ثَمَّ يمكنهم التأمُّلُ في الأحداث الماضية و النظر في الاحتمالات المستقبلية. ولا يمكن لكائن يفتقر إلى هذا التحرر أن يمتلك مفهوما عن **نفسه** كموضوع خبرة متَّصلٍ، له تاريخٌ ذاتي، وقدرة على الاختيار بين المسارات البديلة للفعل[21].

اللغة الطبيعية والمخططات المفاهيمية

في ضوء الاعتبارات السابقة، قد نميلُ إلى أن نستنتجَ أنَّ القدرة الإنسانية على التفكير المفاهيمي هي قدرةٌ يتفرد بها نوعُنا، وتتعلق تعلقًا وثيقًا بقدرتنا على التعبير عن الأفكار ونقلها في لغة عامة - لكن، بدلًا من أن نقول إن اللغة تعتمد على الفكر أو أن الفكر يعتمد على اللغة، كما لو أنه لا إمكان لغير ذلك، فالأكثر معقوليةً أن نقول إنّ اللغة والفكر **يعتمدان على بعضهما البعض**. ومع ذلك إذا كان هذا الترابط موجودًا فإنه يثير المزيدَ من الأسئلة المهمة، نظرًا للتنوع الكبير للغات الإنسانية في جميع أنحاء العالم. إلى أي مدى تعتمد المفاهيم (إن

---

(20) للاطلاع على نقاش متعلق بالقدرات الانتقالية navigational للحيوانات وتبعات ذلك على المعرفة المكانية للحيوان انظر:
John Campbell, Past, Space, and Self (Cambridge,MA: MIT Press, 1994), ch. 1.

(21) تحدثت أكثر عن الفجوة الواسعة بين القدرات المعرفية الإنسانية والحيوانية في:
'Personal Experience and Belief: The Significance of External Symbolic Storagefor the Emergence of Modern Human Cognition', in Chris Scarre and Colin Renfrew(eds.), Cognition and Culture: The Archaeology of Symbolic Storage (Cambridge:McDonald Institute for Archaeological Research, 1998).

وانظر أيضًا:
John McDowell, Mind and World (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), pp. 114-24.

وُجد هذا الاعتماد) التي يستطيع الإنسانُ توظيفَها على مفردات وتركيب اللغة الطبيعية التي تعلَّم أن يتحدَّث بها؟ اختلفت الإجاباتُ على هذا السؤال اختلافًا واسعًا، فكثيرًا ما يزعم أن لدى الأسكيمو كلماتٍ أكثر لمختلف أنواع الثلوج من الأوربيين، ومن ثَمَّ ذخيرة أكبر من المفاهيم الفكرية المتعلقة بالثلج، وفي الحقيقة يبدو هذا الزعم لا أساس له مطلقًا، على الرغم من أنّ هذه الخرافة يصعب جدًّا القضاء عليها[22]. وكثيرًا ما يشار أيضًا إلى تنوع المفرادت اللونية تنوُّعًا واسعًا، ومن هنا يُستدل أحيانًا على أن متحدثي اللغات المختلفة لديهم مفاهيم لونية مختلفة، بل يرون الأشياءَ الملونة بطرق مختلفة تمامًا. ومع ذلك فإن المجموعة اللونية التي يستطيع البشرُ تمييزَها محددةٌ إلى حدٍّ كبير من قِبل فسيولوجيا نظامِنا البصري بشكلٍ مستقلٍّ تمامًا عن المفاهيم اللونية التي نستخدمها[23][24]. من الحماقة أن نستنتج من مجرد كون أن المتحدثين بلغة معينة ليس لديهم كلمة يمكن ترجمتها إلى الإنجليزية بـ "أزرق" في مقابل "أخضر"، أننا لا يمكننا أن نميز بصريًّا بين ما هو أزرقُ وما هو أخضرُ. ففي النهاية يستطيع متحدِّثو الإنجليزية أن يميزِّوا بين العديد من الألوان المختلفة التي ليس لها اسم في اللغة الإنجليزية. علاوة على ذلك، عندما تفشل الإنجليزية في توفير اسم للون معين فلا تزال توفر لنا موارد لوصف هذا اللون، فمثلًا يمكن

(22) لكشف شائقٍ لزيف أسطورة مفردات الإسكيمو الثلجية انظر:
Geoffrey K. Pullum, The Great Eskimo Vocabulary Hoax and Other Irreverent Essays on theStudy of Language (Chicago: University of Chicago Press, 1991), ch. 19.

(23) للاطلاع على مناقشة للعلاقة بين الإدراك اللوني والمفردة اللونية انظر:
Paul Kay and Chad K. McDaniel, 'The Linguistic Significance of the Meaningsof Basic Color Terms', Language 54 (1978), pp. 610-46, reprinted in Alex Byrneand David R. Hilbert (eds.), Readings on Color, Volume 2: The Science of Color (Cambridge, MA: MIT Press, 1997).

وللرأي المعارض انظر:
B. A. C. Saundersand J. van Brakel, 'Are There Nontrivial Constraints on Color Categorization?',Behavioral and Brain Sciences 20 (1997), pp. 167-228.

(24) للاطلاع على عرض ثري وممتع لمدى تشابك الطبيعة بالثقافة أو الجسد بالثقافة عمومًا واللون خصوصا، انظر كتاب: "عبر منظار اللغة"، لغاي دويتشر، وهو مترجم. **[المترجمان]**

للمرء أن يصف لونًا معيّنًا لا اسم له بكونه "لون فاكهة الكيوي". يبرز لنا هذا المثالُ الصعوبةَ الكامنة في أي ادعاءٍ مفادُه أن **مفردات** لغة ما تقيد نطاق المفاهيم المعبر عنها في هذه اللغة. لأنه نظرًا إلى إنتاجية اللغة التي هي بفضل بنيتها النحوية يمكن في كثير من الأحيان (لعل الواقع أنه يمكن دائما) أن تترجم كلمةً واحدة في لغة ما بجُملة معقدة من لغة أخرى، حتى لو كانت اللغة الأخيرة تفتقر إلى هذه المفردة التي تقوم بمهمتها بنفسها. ومع ذلك فهناك اقتراح أكثر إثارة، وهو أن **نحو** أو **تركيب** اللغة يفرض قيودًا على "المخطط المفاهيمي" الذي يستعمله متحدث هذه اللغة، وتعرف هذه الفرضية باسم "فرضية سابير-وورف"، حيث تحمل اسم اثنيْن من علماء الأنثروبولوجيا الأمريكية، وهما إدوارد سابير وبنجامين لي وورف[25]. والمقصود بـ **المخطط المفاهيمي** هنا شيء يُشبه نظامًا شاملًا من الفئات لتصنيف عناصر العالم التي يرغب المتكلمون في الحديث عنها. ترسم الفئات النحوية للغات الهندو-أوروبية على ما يبدو فئات الميتافيزيقا الغربية، ويُقترح أن هذا ليس من قبيل الصدفة، ومن ثم فالأسماء الجوهرية مثل "الطاولة" و "الشجرة" تدل على **موادَّ**، والصفات مثل "أحمر" و"ثقيل" تدل على **خصائص**، والأفعال مثل "يمشي" و"يرمي" تدل على الأعمال، وحروف الجر مثل "تحت" و"بعد" تدل على **علاقات مكانية وزمانية**، وهكذا. أما العائلات الأخرى من اللغات، كاللغات الأمريكية الهندية، التي درسها سابير وورف فلها فئاتٌ مختلفة نحويًّا، مما يُشير إلى أن المتحدثين بهذه اللغات يعملون بمخطط مفاهيمي مختلف تمامًا عنَّا. ومن ثَمَّ ادعى وورف أن الهوبي لا يتحدثون بأنطولوجيا جوهرية - تديم الأشياء المادية - ولا يفكّرون في المكان والزمان بشكل منفصل كما يفعل الأوربيون الغربيون. في الواقع،

---

(25) للاطلاع على تصورات وورف انظر:
Language, Thought and Reality: Selected Writings of BenjaminLee Whorf, ed. John B. Carroll (Cambridge, MA: MIT Press, 1956).

ولتقييم لهذه الرؤى انظر:
Michael Devitt and Kim Sterelny, Language and Reality:An Introduction to the Philosophy of Language (Oxford: Blackwell, 1987), ch. 10.

كان يعني ضمنًا أن أنطولوجيتهم أقرب إلى أنطولوجيا الفيزياء النسبية الحديثة، التي تتحدث بحيث **توحد** الأحداث **وتوحد** الزمكان. وفي الوقت نفسِه، اقترح أيضًا أنه ليس من الممكن فعليًّا بالنسبة لنا أن نفهم مخططًا مفاهيميًّا أجنبيًّا، لأنه يختلف جذريًّا عن المخطط المفاهيمي الذي في لغتنا، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، فأشار إلى أن متحدثي هذه اللغات الأجنبية يعيشون في عالم **مختلف** عن عالمنا، لأن الفروق الفئوية هي شيء يفرضه أو يسقطه على الواقع، لا شيء يكتشفه داخل الواقع. ومن الواضح أن هذه طريقة فكرية لا واقعية أو نسبية عن البنية الأنطولوجية للعالم الذي نعيشه.

لا ينبغي أن نستغربَ من أن هناك درجةً معيّنةً من التوافق بين الفئات النحوية والميتافيزيقية، سواء كان هذا التوافق يدل على علاقة اعتمادية بين النحو والميتافيزيقا أم لا - وإذا كان هناك علاقة اعتمادية، في أي اتجاه - بهذه مسألة أخرى. ومع ذلك، فما هو أكثر إثارة للخلاف بكثير، اقتراح أن متحدثي لغة معينة قد يكون ليس بإمكانهم ببساطة فهم المخطط المفاهيمي لدى متخدثي لغة أخرى، وأن في بعض الحالات ليس هناك إمكانيةٌ حقيقيةٌ للترجمة بين اللغتين، لأنَّ المخططاتِ المفاهيميةَ المرتبطة باللغتين غير قابلة للقياس جذريًّا. المشكلة في هذه الفرضية هو أنها على ما يبدو تقوض نفسها، كما هو الحال مع الفرضية السابقة التي تقول أن الحيوانات تعمل بمفاهيم لا يمكن فهمها. لأنَّ الدليلَ الوحيدَ الذي نملكه على أنَّ مجتمعًا ما من الكائنات يكون مستخدِمًا **حقيقيًا** للُّغَةِ، هو الدليل الذي يمكِّنُنا من تفسيرِ أفعالٍ معينة لهذه الكائنات على أنها محاولاتٌ لتوصيل أفكار معينة عن طريق اللغة. ولكن إذا كُنَّا، كما يُزعم، غير قادرين على فهم محتويات أفكارهم، سوف نُحرَم من تفسيرأفعالهم على هذا النحو، ومن ثَمَّ يبدو أن بإمكاننا فقط أن نعتبر هذه الكائناتِ مستخدِمةً للغة لو استطعنا أن نفترض أننا قادرون على **ترجمة** الكثير مما تقوله، الأمر الذي يتطلب أنهم لا يعملون بمخطط مفاهيمي غير قابل للقياس جذريًّا مع مخططنا. إن اعتبارًا من هذا النوع يؤثِّرُ بقوَّةٍ، كما أكد دونالد ديفيدسون، على فكرة

"المخطط المفاهيمي" ذاتها والرؤى اللاواقعية أو النِّسْبِية التي تصاحبه عادة[26].

إنَّ الصعوبةَ التي تعرضنا لها الآن موضحة بالفعل من خلال الاضطرابات التي في ادعاءات وورف. فمن ناحيةٍ يقول إن من غير الممكن بالنسبة للأوربيين الغربيين فهم المخطط المفاهيمي للهوبي، لأنه يختلف عن مخططنا، لكنه تناقض بعد ذلك فحاول دعم هذا الادعاء بأن يصف لنا - **بلغتنا** بطبيعة الحال - أساليب الاختلاف المزعوم بين مخططهم ومخططنا، كعدم الفصل بين الزمان والمكان. لكن من الواضح أننا لا بد، في النهاية، أن نكون قادرين على أن نفهم شيئًا ما عن هذا المخطط، إذا نجح وورف في محاولته. في الواقع، لا بد أن يكون هو نفسه قادرًا على فهم شيء من ذلك، رغم خلفيته الأروبية الغربية. علاوة على أن وورف يعترف ضمنيًا بأن اللغات الأوربية الغربية، رغم تحيزها المزعوم نحو أنطولوجيا جوهرية، فإنها لا تمنع متحدثينها من استحداث مختلف الأطر الأنطولوجية في سياق صياغة نظريات علمية جديدة. في الواقع، اقترح وورف حتى أنَّ إطارًا من هذه الأطر - الذي افترضته نظرية النسبية العامة لأينشتاين - أقرب إلى المخطط المفاهيمي لمتحدث لغة الهوبي من الميتافيزيقا الغربية التقليدية.

يبدو أن أقصى ما يمكننا استنتاجُه بأمانٍ هو أنَّ هناك علاقةً ما بين لغة طبيعيةٍ ما و"الحس المشترك"، أو الميتافيزيقا "الحدسية" التي يتبناها متحدثو هذه اللغة - لكن هذا لا يمنع مطلقًا هؤلاءِ المتحدثين من بناء نظرياتٍ ميتافيزيقية متنوعة وجديدة، ولا مِن فَهْم الميتافيزيقا "الحدسية" للغةٍ أخرى، مهما كان الاختلاف بين بنية اللغتين. يجوز أنّ متحدثي اللغات المختلفة يتصوَّرن العالم بطرق مختلفة إلى حدٍّ ما، لكننا جميعًا نعيش في **نفس** العالم، وبالضرورة نمتلك عددًا كبيرًا من الاعتقادات المشتركة، وهذه الاعتقادات يصحِّحها أو

(26) انظر:

Donald Davidson, 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme', in his Inquiriesinto Truth and Interpretation.

يكذّبها حالات الأمور في العالم، وليس نحن، والكائن الذي تكون اعتقاداته كاذبة ستكون فرصه في البقاء ضعيفة. لكن إذا كان لي ولكائن آخر اعتقادات مختلفة جذريًا فلا يمكن عقلًا أن تكونَ أغلبُ اعتقاداتنا صحيحةً. ولا يمكن لي أن أفترض بشكل معقول أن اعتقاداتي كاذبة في معظمها، ومن ثم يبدو أن بإمكاني فقط، على ما يبدو، أن أعتبر أن كائنًا آخر يمتلك اعتقادات طالما بإمكاني اعتباره مشاركًا لي في الكثير من الاعتقادات الصحيحة. إن تماسُكَ مذهب النسبية الجذرية محل شك، وبالتأكيد لا يدعمه دليل أنثروبولوجي-لغوي من النوع الذي قدمه وورف.

المعرفة اللغوية: فِطْرية أم مُكتسَبَة؟

تطرَّقْتُ قبل ذلك إلى فرضية أنَّ القدرة اللغوية للبشر هي سمة نوعيةٌ. تحديدًا، يُدَّعَى أن كل اللغات الإنسانية القابلة للتعلم تتشارك في سمات نحوية أساسية معينة، أو "كُلِّيَّات لغوية"، وأن هذه المعرفة اللغوية فطرية في أي إنسان (وأشهر من قال بذلك اللُّغَويُّ نعوم تشومسكي)[27]. هذه المعرفة يُفترض أنها

---

(27) عُرضت رؤى تشومسكي الحالية في كتابه المشهور:
Language and Problems of Knowledge (Cambridge, MA: MIT Press, 1988).

وانظر أيضا المدخل الذي كتبه بنفسه في:
Samuel Guttenplan (ed.), A Companion to the Philosophyof Mind (Oxford: Blackwell, 1994), pp. 153-67

يؤكِّد تشومسكي حاليًا على أنه ليس لبنية اللغة الطبيعية أساسٌ فطري فحسب، بل وكذلك المفاهيم المعبر عنها فيها، والزعم الأخير قدمه أيضا جيري فودور في:
The Present Status of the Innateness Hypothesis', in his Representations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science (Brighton: Harvester Press, 1981).

ولنقد هذا الزعم انظر:
Hilary Putnam, Representation and Reality (Cambridge,MA: MIT Press, 1988), ch. 1.

ومؤخرا غيَّر فودور رأيَه حول فِطرية المفاهيم، انظر كتابه:
Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong (Oxford: Oxford University Press, 1998).

تفسِّرُ العديدَ من الحقائق المتعلقة بتعلُّم اللغة، التي لا تقبل التفسيرَ بطريقة أخرى. أولًا، حقيقة أن أي طفل بشري (بعيدًا عن أولئك المعاقين عقليًّا بشدة) قادرٌ على تعلُّم أي لغة من آلاف اللغات الإنسانية كلغته الأولى - في حين أنه لم ينجح أيُّ كائن من نوعٍ آخر في ذلك قطُّ. كما أن كُلَّ الأطفال يتعلَّمون الكلام بالمعدل نفسِه إلى حدٍّ كبير، وتنمو قدراتُهم بالطريقة نفسِها، باستقلالٍ تام عن مستوى ذكائهم العام. ويفعل الأطفالُ بذلك بسرعة تامة في سنواتهم الأولى، ودون أي تعليم صريح من آبائهم. يسهل على الأطفال بطريقة أو بأخرى اكتسابُ القدرة على بناء وفهم الجمل الجديدة المصاغة بشكلٍ صحيحٍ وفق القواعد النحوية للغة التي يتعلمونها، رغم حقيقة أن البيانات التجريبية الوحيدة التي يجب أن يستمروا عليها انتقائية للغاية، وغالبًا ما تكون منطوقاتٍ غيرَ مكتملة أو غير مفسَّرةٍ من المتحدثين حولهم.

بالطبع، لا يمكن للأطفال أن يتعلَّموا فقط من خلال تقليدٍ أو توسيعٍ تعميميٍّ للبيانات اللغوية التي تعرَّضوا لها، لأن هذه البيانات نفسَها ليست كافية بشكل عام لتمكين الأطفال من التنبؤ بشكل صحيح بما إذا كان تسلسلٌ معين من الكلمات، لم يسمعوه من قبل، متوافقًا مع القواعد النحوية للُغةِ التي يتحدَّث بها آباؤهم. وبدون أن يكون هناك قيودٌ معينة على الأشكال المحتملة لتلك القواعد التي يفهمها الأطفال ضمنيًّا يبدو أنه من المستحيل بالنسبة لهم أن يقوموا بذلك، لكن إذا كانوا يعرفون بالفعل ضمنيًّا أن اللغة التي يتعلمونها لديها بنية توافق مبادئ عامة معينة، فقد يكونوا في وضعٍ يسمح لهم باستخدام البيانات اللغوية التي يتعرضون لها لإزالة كافة مجموعات القواعد النحوية المحتملة إلا واحدة. في الواقع يجوز أنهم يفكِّرون كالعلماء الذين يستخدمون البيانات التجريبية لإقصاء عددٍ محدودٍ من الفرضيات المتنافية المتعلقة بمجموعة من الظواهر الطبيعية إلا فرضية واحدة[28].

(28) للحديث عن القياس بين تعلم اللغة والتفكير العلمي، انظر: =

لكن إلى أي مدى يمكن أن نأخذ هذا القياسَ بين الأطفال والعلماء بالتفكير العلمي؟ وكيف يمكننا أن نقول حرفيًا إن للأطفال **معرفة** فطرية بمبادئَ نحويةٍ تمكّن اللغويون أنفسُهم من اكتشافِها ببحوث تجريبية واسعة؟ هذه المعرفة الفطرية، إن وُجدت، **ستُمَثَّلُ** في العقل أو الدماغ بطريقة ما، لكن كيف؟ بالطبع إذا كان هناك "لغة للفكر" فطرية أو "شفرة دماغية" من النوع الذي ناقشناه سابقًا في هذا الفصل: قد يمدنا بالمَرْكب المطلوب للتمثيل. إذن مهمة تعلم اللغة "الأولى" يمكن أن نمثلها بتعلم أي لغة "ثانية": من خلال تعلُّم ترجمتها إلى لغةٍ يعرفها المرء أصلًا، وهي الـ Mentalese، بالاستعانة بالمبادئ العامة للنَّحْوِ الإنساني المعروفة بالفعل. ثمة صعوبة واضحة في هذا التمثيل، وهو أنه يبدو معارضًا للزعم السابق بأن هناك شيئًا ما مميزًا ولافتًا للنظر يتعلّق بسهولة تعلُّمِنا للغةِ "الأولى". وقد يُوفَّقُ بين الفرضيتين من خلال التأكيد على أن تعلُّم الترجمة إلى الـ Mentalese هو شيءٌ يحدث دون وعي من خلال نموذجٍ دماغيٍّ مكرَّسٍ خصيصًا لهذا الغرض، وليس من خلال ممارسة قدراتنا الذكية العامة. ومع ذلك سيشعر كثيرٌ من الفلاسفة بعدم الارتياح لاقتراحِ أنَّ جزءًا من دماغنا يقوم بذلك دون وعيٍ يكون أقرب إلى ما يفعله العلماء حينما يستقرون على صحة فرضية من خلال القضاء على مختلف البدائل الأخرى. يبدو هذا مثالًا على "المغالطة

= Noam Chomsky, Language and Mind, 2nd edn (New York: Harcourt Brace Jovanovich,1972), pp. 88ff.

وفي عمل تشومسكي الأحدث ابتعادٌ عن هذا القياس، ويرجع ذلك جزئيًا لأنه لم يعد يعتقد أن اللغات المختلفة محكومة، بالمعنى الدقيق للكلمة، بمجموعاتٍ مختلفة من القواعد النحوية، وإنما هناك مجموعة واحدة من المبادئ النحوية العامة للغاية تطبق على كل اللغات الإنسانية، وهي تختلف من لغة لأخرى من حيث القيم المختلفة التي تأخذها بالنسبة لـ "معايير" معينة. يرى تشومسكي حاليًا أن اكتساب اللغة باعتبارها مسألةَ تثبيت عقلي - أو بالأحرى باعتبارها نموذجًا متخصصًا داخل العقل - لقِيَمِ هذه المعايير على أساس البيانات الحسية المتاحة من قِبل الخبرة. لكن لا يتضح أن هذه التغيرات يمكن أن تساعد على التخفيف من حدة المخاوف التي على وشك أن أذكرها. لنقاشٍ واسع النطاق لرؤى تشومسكي انظر:

Alexander George (ed.), Reflections on Chomsky (Oxford: Blackwell, 1989).

القزمية homunculus fallacy " - وهي محاولة تفسير كيف يحقق الإنسان مهمة عقلية معينة بافتراض أن بداخله شخصًا ما لديه قوى عقلية إنسانية تقوم بهذه المهمة (حرفيًا كلمة "homunculus" تعني الإنسان الصغير"). هذا التفسير مُهدَّدٌ بكونه غير منطقي أو دائريًا أو باطلًا بسبب الارتداد اللانهائي. قد نقبل أنّ الطفل لا يمكنه أن يتعلم لغته "الأولى" باستدلالٍ استقرائي من البيانات اللغوية التي يتعرَّض لها، لكن لا ينبغي أن نفترض بسهولةٍ بالغة أنّ الفرضية البديلة الوحيدة هي أن الأطفال يتعلمون من خلال الاعتماد على مبادئ معروفة بالفطرة لنحوٍ كلّي. ربما ينبغي أن نأمل فقط في أنَّ شخصًا يومًا ما سوف يقدِّم فرضيةً كافية تفسيريًّا تبدو أقل إسرافًا. لعلَّ مثل هذه الفرضية متاحة من خلال النماذج "الاتصالية" للمعرفة التي سنتعرف عليها في الفصل القادم. حيث تُطوَّر هذه النماذجُ كي تحاكِيَ، بدقّةٍ مدهشة، سماتٍ بارزةً لاكتساب الأطفالِ قواعدَ نحْوِيّةً معينة - كالقواعد التي تحكم الفعلَ الماضي في اللغة الإنجليزية - دون الاستناد إلى شيء قريب من معرفةٍ فِطريةٍ بنحْوٍ كلّي[29].

خلاصة

كما رأينا في هذا الفصل، الأسئلة المتعلقة بالارتباطات بين الفكر واللغة كثيرةٌ ومعقَّدة ومُثيرة للجدل للغاية. لكنها تقسم إلى منطقتيْن رئيستيْن: (1)، مسألة ما إذا كان الفكر نفسُه يتضمن واسطة أو نمطًا تمثيليًّا لغويًّا أو شبه لغوي. (2) ومسألة ما إذا كانت القدرة على التفكير القضوي الحقيقي تسير جنبًا إلى

(29) انظر:

D. E. Rumelhart and J. L. McClelland, 'On Learning the Past Tenses ofEnglish Verbs', in David E. Rumelhart and James L. McClelland (eds.), ParallelDistributed Processing, Volume 2: Psychological and Biological Models (Cambridge, MA:MIT Press, 1986).

وللمناقشة انظر:

William Bechtel and Adele Abrahamsen,Connectionism and the Mind: An Introduction to Parallel Processing in Networks (Oxford:Blackwell, 1991), chs. 6 and 7.

جنب مع القدرة على التعبير عن الأفكار وتوصيلها في لغة عامة أو طبيعية. هاتان المنطقتان متميزتان من حيث المبدأ. ومن ثَمَّ يمكن لفيلسوفٍ ما الإبقاءَ على أن الحيوانات غير قادرة على نقل الأفكار بلغة عامة ومع ذلك **لديها** أفكار مَرْكَبها أو واسطتها "شفرة دماغية" شِبه لُغوية. من ناحية أخرى، أولئك الفلاسفة وعلماء النفس الذين يعتقدون أن التفكير **ما هو إلا** "حديث النفس" أو "مناجاة صامتة" تخيُّليَّة، وهكذا له لغة طبيعية كواسطة، سينكرون بكل وضوح أن الحيوانات التي لا لغة لها أو الرضيع الإنساني في مرحلة ما قبل اللغة قادر على التفكير. ومع ذلك، فقد انتهينا، وإن كان مبدئيًّا، إلى أن (1) من المحتمل جدًّا أن التفكير الإنساني يستخدم أنماطًا تمثيلية مختلفة، بعضها "تناظري" في طبيعته وبعضها "تصويري" في طبيعته. (2) هناك على الأرجح علاقة اعتمادية متبادلة بين امتلاكِ قدرةٍ على التفكير المفاهيمي الحقيقي والقدرة على التعبير عن الأفكار ونقلِها بلغة عامة. ومن المنطقي أن نشكَّ فيما إذا كان مشروعًا أن ننسب مفاهيمَ للحيوانات التي لا يمكنها أن يكون لغة حقيقية، بما في ذلك الحيوانات التي تتمتع بمهارات عملية واجتماعية كالشمبانزي. لكن هناك خلاف فيما إذا كانت القدرة على تعلُّم لغة ما، كما يؤكد بعض الفطريّين، ببساطة سمة مميزة للنوع الإنساني، لا تتعلق بمستوى ذكائنا العام. في النهاية حتى إذا سلَّمنا بأن هناك علاقة وثيقة بين الفكر واللغة العامة التي تعبر عنه، فهذا لا يبرر لنا أن نقول، مع النسبيين اللغويين، إن متحدث لغة طبيعية ما يحدّ أفكاره داخل نطاق "مخطط مفاهيمي" معين، ناهيك عن أنَّ لغةَ هذا المتحدث تفرِض بنيةً أنطولوجية مخصصة على عالمه.

8

العقلانية الإنسانية والذكاء الاصطناعي

نفترضُ عادةً أنّ العقلانية هي واحدةٌ من أغلى ملكات البشر، وكثيرًا ما يُزعم أنها ما يميِّزنا بأقصى قدرٍ من الوضوح عن الحيوانات. رأيْنا في الفصل السابق أن هناك على ما يبدو روابطَ وثيقة بين امتلاك قدرة على التفكير المفاهيمي والقدرة على التعبير عن الأفكار في لُغةٍ وبين امتلاك قدرة على الانخراط في عملية عقلية. حتى الشمبانزي، أذكى الرئيسيات غير البشرية، يُبدي قدراتٍ مقيَّدةً للغاية على التفكير العملي على أفضل تقدير، وليس هناك أي علامة على انخراطه في تفكيرٍ نظريٍّ من أي نوع، الذي هو السمة المميزة للإنجاز الإنساني في العلوم. ومع ذلك، فالفكرة التقليدية أن العقلانية حكرٌ على البشر أصبحت تحت وطأة اتجاهين مختلفين تمامًا، ناهيك عن الادعاءات التي تقول بقدراتٍ عقلية للحيوانات غير البشر. من ناحية، أدت ثورةُ تكنولوجيا المعلومات إلى تصريحاتٍ طموحة من قِبل باحثين في مجال الذكاء الصناعي، بعضها يؤكد على أن الحواسيب المبرمجة بشكلٍ مُناسب يمكن أن نقول حرفيًّا إنها منخرطةٌ في عمليات فكريةٍ ومنطقيةٍ. ومن ناحية أخرى، وهي مُفارَقَة، بدأ علماء النفس التجريبين الطعنَ في ادعاءات الإنسان بأنه قادرٌ على التفكير بعقلانية. ومن ثم لم نعد نمعن النظرَ في الافتراض الغريب أن آلاتٍ من ابتكارنا قد تكون قريبًا أكثرَ عقلانية من مبتكريها. ومسألة ما إذا كان بوسعنا أن نجد معنى متماسكًا لهذا الافتراض هي ما نأمل في حلّها في سياق هذا الفصل. ولكن كي نكون في وضع يمكّننا من القيام بذلك، نحن بحاجة إلى فحصٍ أدقَّ لطبيعة وأساس بعض المزاعم المفاجئة التي زعمها باحثون في مجال الذكاء الصناعي وأبحاث التفكير البشري.

من الأسئلة الرئيسية التي ينبغي أن ننظر فيها هي ما يأتي. كيف يكون الناس العاديون عقلانيين؟ هل نمتلك قدرةً طبيعية على التفكير بمنطقية؟ وإن كنا نمتلك، ما هي العمليات النفسية المتضمَّنة في ممارسة هذه القدرة؟ وعلى كل حال ما الذي نعنيه - أو ما الذي ينبغي أن نعنيه - بـ "العقلانية"؟ هل يمكن أن نقول حرفيًّا إن آلة إلكترونية منخرطة في عمليات تفكير واستدلال فقط بموجب تنفيذها لبرنامج حاسوبي مصوغٍ بشكل مناسب؟ أو هل يمكننا في أحسن الأحوال الحديث عن الحواسيب باعتبارها **تحاكي** عملياتٍ فكريةً عقلانيّة، وليس باعتبارها تحاكي عمليات أرصادية بغرض التنبؤ بالطقس؟ هل لا بد أن تمتلك آلة ذكية حقًّا "دماغًا" بترتيب مادي مُشابه إلى حد ما للدماغ البشري؟ هل لابد أن تمتلك أهدافًا مستقلة أو غاياتٍ أو حتى عواطفَ؟ هل لا بد أن تكون واعيةً وأن تتعلم بالخبرة وأن تقدر على التفاعل قصديًّا مع بيئتها المادية والاجتماعية؟ إلى أي مدى يكون الذكاء والعقلانية مسألة امتلاك ما يسمَّى "حسًّا مشتركًا"؟ ما هو الحس المشترك، وكيف حدث لنا؟ هل يمكن استيعابه في برنامج حاسوبي؟ دون مزيد من اللغط دعونا نبدأ في النظر في بعض الإجابات الممكنة على هذه الأسئلة والأسئلة ذات الصلة.

العقلانية والتفكير

يبدو حشوًا تقريبًا أن نقول إن العقلانية تتضمَّن التفكير - رغم أننا سنرى في الوقت المناسب أن الأمور ليست بهذا الوضوح تمامًا، لكن لو بدأنا بهذا الافتراض فالسؤال المثار الذي يبدو واضحًا هو الآتي: ما هي أنواع التفكير؟ تقليديًّا، يُقسَّم التفكيرُ إلى نوعيْن بطريقتين مختلفتين، فمن ناحية قُسّم التفكير طويلًا إلى تفكير **عملي** وتفكير **نظري**، فالأول هو امتلاك فعل الناجح، والثاني يهدف إلى المعرفة، أو على الأقل الاعتقاد الصحيح. ومن ناحية أخرى، جرت العادةُ أيضًا بتقسيم العقل أو التفكير العقلاني إلى نوعين **استنباطي واستقرائي**. في البرهان الاستنباطي، المقدمات تستلزم أو تقتضي منطقيًّا النتائج، بينما في

البرهان الاستقرائي لا تمنح المقدمات أو "البيانات" سوى درجة احتمالية بناء على فرضية معينة. هذان التقسيمان مستقلان عن بعضهما، بحيث يمكن أن يتضمن العقل العملي والنظري برهانًا استنباطيًا أو استقرائيًا، أو مزيجًا من الاثنين.

للبرهان الاستنباطي المحض مجالٌ تطبيقي محدود نسبيًا خارج نطاق العلوم الصورية كالرياضيات، لكن كثيرًا ما اعتُبِرَ أرقى شكلٍ من أشكال الاستدلال، ربما انطلاقًا من احترام المنزلة الفكرية للرياضيات في الثقافة الغربية منذ عصر الإغريق. كان أرسطو أول من صاغ النظرية الصُورية الصارمة للاستدلال الاستنباطي، وذلك في شكل نظامه المنطقي القياسي. والقياس المنطقي هو برهان استنباطي من مقدمتين ونتيجة وحيدة من بعض الصيغ المحددة، مثل "كل الفلاسفة ثرثارون، وكل الناس الثرثارين حمقى: إذن كل الفلاسفة حمقى"، أو "بعض الفلاسفة حمقى، وكل الناس الحمقى تافهون: إذن بعض الفلاسفة تافهون". كما توضح هذه الأمثلة أنَّ القياس الصحيح استنباطيًا - القياس الذي تستلزم فيه المقدماتُ النتيجةَ - ليس بالضرورة أن تكون مقدماته صحيحة أو نتيجته صحيحة: ومع ذلك فلو كان له مقدمات صحيحة، فالنتيجة صحيحة بالضرورة. شهدت نظريةُ التفكير الاستنباطي الصوريُّ ثورةً في الآونة الأخيرة، على يد هؤلاء المنطقيين أمثال جوتلوب فريجه وبرتراند راسل، مؤسِّسا المنطقَ الرياضي أو المنطق الرمزي الحديث، وطُلَّابُ الفلاسفة الجدد على دراية بهذه التطورات على الأغلب، لأنَّ التدريب على المنطق الرمزي الابتدائي حاليًا مُندرجٌ عادة في برامج شهادة الفلسفة. لكن هنا سؤالٌ تجريبيٌّ مُثير، إلى أي مدى يكون الاستدلال الاستنباطي لأولئك الذين لم يتلقوا تدريبًا رسميًّا في هذا الموضوع صحيحًا؟ إلى أي مدى يكون الاستدلال الاستنباطي لمن تلَّقى تدريبًا رسميًّا صحيحًا - أي، إلى أي مدى يكون تطبيقه خارج الامتحان لما يُفترض أنه تعلمه صحيحًا؟ يمكننا أن نطرح أسئلة مشابهة تتعلق بقدرات الناس على التفكير الاستقرائي، لكن دعنا نركز أولًا في حالة الاستدلال الاستنباطي.

قد نتوقع الإجابات الآتية للأسئلة التي أثرناها الآن. من ناحيةٍ لا نستغرب من أنَّ الناس الذين لم يتدربوا على المنطق الصوري يرتكبون في كثير من الأحيان مغالطاتٍ استنباطيةً، ومن ناحية أخرى ربما نأمل أن نؤكد على أن التدريب على المنطق الصوري بشكل عام يساعِدُ الناسَ في تجنُّبِ العديدِ من هذه الأخطاء. لكن، حيث إنه لا بد في الاستدلال الاستنباطي من كفاءةٍ أساسية على ما يبدو كشرطٍ مُسبق كي يستطيع المرءُ تعلُّمَ أي تقنية من تقنيات المنطق الصوري، وحيث إنّ معظمَ الناس يَبْدُون قادرين على تعلم بعض هذه التقنيات على الأقل، فقد نتوقع أن هناك حدودًا حتمية لمدى قدرة بعض الناس الضعفاء على أداء مهام استنباطية، حتى لو لم يستفيدوا من التدريب على الأساليب المنطقية. ومع ذلك، هنا الموضع الذي ينبغي أن نستعد عنده لتلقّي بعض مزاعم علماء النفس التجريبيين العاملين في بحوث التفكير البشري. لأن بعضهم يقول إن الناس يُظهرون تحيزاتٍ عميقةَ الجذور حتى عند مواجهة أكثر المشاكل الاستنباطية أوَّليَّةً - وكذلك التفكير الاستقرائي في الواقع. وهذه التحيزات التي أكدوا عليها لا يُقضى عليها حتى بالتدريب على أساليب منطقية، ومن الممكن جدًّا أنها "مبرمجة" وراثيًّا في الدماغ البشري نتيجةً لتاريخنا التطوري.

مهمة الاختيار لواسون

لعل النتائج التجريبية المعروفة المقدَّمة لدعم هذه المزاعم المتشائمة مُستمدَّة من مهمة الاختيار SELECTION TASK لواسون WASON[1]. هذه المهمة لها أشكالٌ مختلفة كثيرة، لكن يُوصَف شكلٌ من أشكالها الأقدم على

---

(1) للمزيد من التفاصيل حول مهمة الاختيار لواسون انظر:
Jonathan St. B. T. Evans, Bias in Human Reasoning: Causes and Consequences (Hove: Lawrence Erlbaum Associates, 1989), pp. 53ff.

وانظر أيضا:
Jonathan St. B. T. Evans, Stephen E. Newsteadand Ruth M. J. Byrne, Human Reasoning: The Psychology of Deduction (Hove: Lawrence Erlbaum Associates, = 1993), ch. 4.

النحو الآتي. تُعرض المشكلةُ المنطقية الآتية على مجموعةٍ من الأشخاص بشكل فردي، وبالطبع لا يعرفون مسبقًا عن نوع المهمة المعدة لهم. تُعرَض عليهم أربعُ بطاقات، وتُظهر لهم كلُّ بطاقة من جانب واحد فقط، ويُقال لهؤلاء الأشخاص إنَّ هذه البطاقاتِ مُستَلَّةٌ من مجموعةٍ من البطاقات، كل بطاقة من هذه المجموعة على جانبها حرفٌ أبجدي وعلى جانبها الآخر رَقْمٌ يقع بين 1 إلى 9، فمثلًا قد تكون الرموز التي على جوانب البطاقات الأربعة المعروضة أمامهم هي على الترتيب: A,4,D,7. ثم يقال لهم إن الفرضية الآتية قد اقتُرحت فيما يتعلق بهذه البطاقات الأربعة فقط، والفرضية هي أنه إذا كان أحد جانبي البطاقة مطبوعًا عليه حرف علة فهناك رقم زوجي مطبوع على الجانب الآخر. وفي النهاية يُطلَب من الأشخاص أن يُفصحوا عن أيٍّ من البطاقات الأربعة التي يجب قَلْبُها (إن وُجدت) لتحديد ما إذا كانت الفرضية المذكورة صحيحةً أو خاطئة. دائمًا ما نجد أن معظم الأشخاص يقولون، في مثل هذه الحالة، إما أن البطاقة A وحدها يجب أن تُقلب وإلا يجب أن تُقلب البطاقة A والبطاقة 4. وما يلفت النظر أن عددًا قليلًا جدًّا يقول أن البطاقة 7 يجب أن تقلب. لكن من الواضح أن هذا خطأ خطيرًا وبدائيًّا بصورة مدهشة، لأنه لو كان على الجانب الخفي للبطاقة 7 حرف علة فسيعمل ذلك على تكذيب الفرضية. لماذا فشل هذا العدد الكبير جدًّا فشلًا واضحًا في تقدير ذلك؟ الإجابة وفقًا لبعض علماء النفس أنهم ببساطة فشلوا في تطبيق مبادئ أولية للتفكير الاستنباطي في محاولاتهم لحل المشكلة، بل لا بد أن هؤلاء الأشخاص قد وصلوا إلى "حلولهم" بطريقة أخرى غيرِ منطقية تمامًا - مثلًا باختيار تلك البطاقات التي تتطابق مع الأوصاف المذكورة في الفرضية المقترحة (البطاقات تُظهر حرفَ علة وعددًا زوجيًّا). يقال إن هذه الطريقة في الاختيار تبدي "تحيزًا تطابقيًّا".

= ولمقدمة عامة جيدة لعلم نفس التفكير، بلمحة فلسفية انظر:
K. I. Manktelow andD. E. Over, Inference and Understanding: A Philosophical and Psychological Perspective (London: Routledge, 1990) وقد ناقشا مهمة الاختيار لواسون في الفصل السادس.

ومع ذلك، فالأسئلة التي تُثيرها مهمةُ الاختيار لواسون أكثر من الإجابات التي قدَّمَتْها بنجاح. أولًا، هل علماء النفس **على صواب** في تأكيدهم أن البطاقات التي يجب أن تُقلب هي البطاقة A والبطاقة 7 في نسخة مهمة واسون الموصفة أعلاه؟ لاحظ أن القضية هنا ليست قضية تجريبية علمية، وإنما قضية **معيارية**، فهي قضية الإجراء **الواجب** أداؤه في هذه الظروف، وليس الإجراء الذي يترجح أداؤه إحصائيًّا. ولاحظ أيضًا أنه بما أننا نهتم **بالفعل** الصحيح أو الخطأ، فالظاهر أن الفهم الصحيح لمهمة الاختيار لواسون هو اعتبارها مشكلة في التفكير **العملي لا النظري**. ومع ذلك، فبمجرد أن ندرك ما سبق فقد نبدأ الشكَّ فيما إذا كانت المهمة يمكِنُ فهمُها بشكل صحيح باعتبارها تفكيرًا استنباطيًّا محضًا. قد يكون الواقع أن هؤلاء الأشخاص يواجهون هذه المشكلة، وبشكل مناسب تمامًا، بتطبيق مبادئ صالحة من مبادئ التفكير **الاستقرائي**. تأمل، على سبيل القياس، في محاولةِ عالمٍ ما تأكيدَ أو تكذيب فرضية تجريبية عامة، كفرضية أنه إذا كان الطائر عضوًا في عائلة الغراب فهو إذن أسود. من الواضح أنه سيفحص الغربان بشكل جيد ليرى إذا كانت سوداء، وهو ما يناظر قلب البطاقة A لرؤية ما إذا كان المطبوع على جانبها الآخر رقمًا فرديًّا. لكن سيكون من الحماقة أن يفحص الأشياءَ التي ليست سوداء، على أمل أن يصادف غرابًا، ومن ثَمَّ يكذب الفرضية: وهذا يناظر قلب البطاقة 7 لرؤية ما إذا كان المطبوع على جانبها الآخر حرف علة أم لا. بالطبع لا خلاف في أنه إذا كان المطبوع على الجانب الآخر للبطاقة 7 حرف علة، فهذا **يساعد** في تكذيب الفرضية المعنية. ومع ذلك، فمن غير المحتمل أن يود الكثيرُ من الأشخاص الجدالَ في هذه الحقيقة، لئلا يُتَّهموا بأنهم غير منطقيين. لكن السؤال الذي شغل هؤلاءِ الأشخاصَ في الحقيقة ليس هو ما إذا كان الأمر كذلك: وإنما سُئلوا عن أي البطاقات **يجب أن تُقلب** لتصديق أو تكذيب الفرضية، وهي مسألة تفكير عملي حلُّها الصحيح ليس بالوضوح الذي افترضه علماء النفس[2].

(2) ناقشت هذه النقطة والنقاط المتعلقة بها نقاشا أتم في: =

الفكرة التي يميل العديدُ من علماء النفس إلى انتزاعِها من مهمة الاختيار لواسون هي، ولا غرابة، مختلفةٌ تمامًا عن الفكرة المذكورة أعلاه. يقول كثيرٌ منهم إنّ المهمة تبيِّنُ أنَّ الناس ليسوا جيدين في التفكير الاستنباطي بموادَّ مجردة محضة، مثل الأحرف والأرقام التي لا معنى لها، وفي دعم ذلك يستشهدون بأن الناس يؤدون بشكل أفضل (بمعايير علماء النفس) في نسخ مهمة الاختيار لواسون التي تتضمن موادَّ أكثر واقعية، أي تعتمد على سيناريوهات مستمدة من الحياة اليومية - لاسيما إذا كانت هذه السيناريوهات تسمح بتفسير مهمة الاختيار بأنها مشكلةٌ تكشِف شكلًا من أشكال **الغش**. في هذه النسخ قد تُستبدل البطاقات بعناصر أخرى، كالمظاريف والفواتير، مع علامات مناسبة على جوانبها - ويُعزى أحيانًا هذا الأداء "المحسَّن" إلى ما ورثناه من أسلافنا من قدرة على كشف الغش التي ساعدتهم على البقاء في العصور الحجرية القديمة[3]. ومع ذلك، فتغيير تصميم المهمة والفرضية المبحوثة قد يغيِّرُ من الطبيعة المنطقية للمهمة، بحيث تخرج عن كونها "نفس" المهمة الفكرية بأي معنى ذي مغزى. ومن ثم يصبح محلَّ نقاش ما إذا كانت الاختلافات في الأداء تبعًا لاختلاف النُّسَخ من المهمة يمكن أن تخبرنا بأي شيء حول القدرات الاستدلالية للناس، حيث من الممكن أن لا يكون هناك معيارٌ واحد "للصحة" يطبَّق على كل نُسَخِ المهمة، ومن المتصور تمامًا أنَّ معظم الأشخاص يقدمون إجابات "صحيحة" في النسخ التجريدية والواقعية للمهمة، رغم أنهم يقدمون إجاباتٍ مختلفةً في كل

= 'Rationality, Deduction andMental Models', in K. I. Manktelow and D. E. Over (eds.), Rationality: Psychologicaland Philosophical Perspectives (London: Routledge, 1993), ch. 8.

(3) انظر:

L. Cosmides, 'The Logic of Social Exchange: Has Natural Selection ShapedHow Humans Reason? Studies with the Wason Selection Task', Cognition 31(1989), pp. 187-276. ÒÌãúå úÌÄî¤

Evans, Newstead and Byrne, HumanReasoning, pp. 130ff.

وللمزيد عن علم النفس التطوري بشكل عام انظر:

Denise Dellarosa Cummins and Colin Allen (eds.), The Evolution of Mind (New York:Oxford University Press, 1998).

حالة، لأنَّ النّسخَ المختلفة قد **تتطلَّبُ** إجاباتٍ مختلفةً. إنّ الصعوبةَ التي نواجهها هنا التي تجعل مهمة الاختيار لواسون أداةً مُريبةً للبحث النفسي هي أنّ في العديد من مجالات التفكير لا يزال السؤالُ المتعلق بالطريقة التي يجب أن يَستدلَّ الناسُ بها مفتوحًا إلى حد كبير. إذ ليس كل قواعدُ التفكير الصحيح قد استقرَّ عليها المناطقة وعلماء الرياضيات استقرارًا نهائيًّا. في الحقيقة هذه القواعد بطبيعتها **قابلة للنقض**، مثل قواعد التصرف الأخلاقي إلى حدٍّ كبيرٍ[4].

مغالطة إهمال المعدَّل الأساس

اقترحتُ آنفًا أنَّ الناس قد يعالجون نُسخًا مجرَّدةً من مهمة الاختيار من خلال تطبيق مبادئ التفكير الاستنباطي. لكن القدرات الطبيعية للناس على التفكير الاستنباطي كما يجب قد شكَّكَ فيها أيضًا بعضُ عُلماء النفس التجريبين. المشكلة الأشهر في هذا السياق هي "مغالطة إهمال المعدَّل الأساس" The base rate fallacy. والمهمة الفكرية المعروفة التي يقال إنها تُظهر هذه المغالطة هي مشكلة سيارة الأجرة (the cab problem)[5]. يُزوَّد بعضُ الأشخاص بالمعلومات الآتية. يقال لهم إن في يوم معين صُرع أحدُ المشاة في حادثة من قِبل سيارة أجرة سريعة في مدينة معينة، وذكر شاهد عيان أن السيارة زرقاء، ويقال لهم أيضًا إن هناك شركتين للسيارات الأجرة في هذه المدينة، حيث تمتلك شركة السيارات الخضراء 85% من السيارات الأجرة، وتمتلك شركة السيارة الزرقاء الباقي 15%. ويقال لهم في الأخير إنّ في سلسلة من الاختبارات ثبت أن قدرة

(4) لقراءة إضافية عن مهمة الاختيار لواسون والأمور المتعلقة بها انظر:
StephenE. Newstead and Jonathan St. B. T. Evans (eds.), Perspectives on Thinking andReasoning: Essays in Honour of Peter Wason (Hove: Lawrence Erlbaum Associates,1995).

(5) انظر:
A. Tversky and D. Kahneman, 'Causal Schemata in Judgements under Uncertainty',in M. Fishbein (ed.), Progress in Social Psychology, Volume 1 (Hillsdale, NJ:Lawrence Erlbaum Associates, 1980).

الشاهد على التعرف على ألوان سيارات الأجرة المشاهدة في ظروف مشابهة لظروف هذا الحادث تصل دقتها إلى 80%. ثم يُسأل هؤلاء الأشخاص السؤال الآتي: في تقديرك ما هو احتمال أن ضحية الحادث قد صُرع بسيارة أجرة زرقاء؟ قدر معظم الأشخاص أن الاحتمالية تقع في نطاق 80% (أو 0,80 على مقياس من 0 إلى 1)، ومع ذلك فبعمليةٍ حسابيةٍ بسيطة باستخدام مبدأٍ معروف لدى منظِّري الاحتمالات بمبرهنة بايز، يتبين أنّ الاحتمالية "الحقيقية" تقترب من 41%، ممَّا يعني أن الأرجح هو أن السيارة كانت **خضراء**. إذا كان هذا صحيحًا، فالآثار المترتبة على أداء الناس في هذه المهمة مثيرةٌ للقلق، لأنها توحي بأن ثقتهم في الشاهد يمكن أن تكون أعلى بكثير من الثقة المبررة. ويفسِّر علماء النفس الخطأ المفترض بما يسمونه **إهمال المعدَّل الأساسي**، حيث يقولون إن الأشخاص الذين قدروا الاحتمالية المعنية بأنها تقع في نطاق 80% قد تجاهلوا المعلومات التي تفيد بأن الغالبية العظمى من سيارات الأجرة في المدينة خضراء لا زرقاء، اعتمادًا فقط على المعلومات المتعلقة بمدى مصداقية الشاهد. بالمثل يقال إن إهمال القيمة الأساسية أو المعدَّل الأساس مسئولٌ بالنسبة لكثير من الناس (بما في ذلك الأطباء المدربين) عن مبالغتهم في تقدير أهمية النتائج الإيجابية في الاختبارات التشخيصية للحالات الطبية النادرة نسبيًا.

ومع ذلك، من الممكن الطعن في حكم علماء النفس بما يكون الإجابة "الصحيحة" على مشكلة سيارة الأجرة، كما هو الحال في مهمة الاختيار لواسون. فقد يقال مثلًا أن هؤلاء الأشخاص كانوا **على حقٍّ** في تجاهل المعلومات المتعلقة بنسب السيارات الأجرة الزرقاء والخضراء في المدينة، لأسبابٍ أهمُّها أن المعلومات تفشل في الكشف عن **عدد** السيارات الأجرة من كل لون الموجودة هناك. إذا كان عدد سيارات الأجرة صغيرًا، فلا يمكن الاستدلال منه بشكل موثوق فيما يتعلق بفرص وقوع الحادث من قِبل سيارة خضراء لا زرقاء. ومن المثير للاهتمام أنه عندما يتلقَّى موضوعاتُ الخبرة معلومات، في مهمات احتمالية مشابهة، بأرقام مطلقة، وليس بالنسب المئوية،

يميلون إلى تجاهلها - جزئيًا - ربما، لأنهم يجدون الحسابات أسهل[6]. افترض أنه قد قيل لشخص مثلًا أن هناك 850 سيارة أجرة خضراء في المدينة و 150 سيارة أجرة زرقاء، وأنه من أصل 50 سيارة أجرة للونين الذين اختبر الشاهد فيهما، استطاع التعرف بشكل صحيح على لون 40 سيارة وفشل في التعرف على الباقي. هنا نجد من السهل نسبيًا توقع أن الشاهد أبلغ **بشكل صحيح** عن 120 سيارة **زرقاء** أنها زرقاء (40 من أصل 50)، ولكنه **يخطئ** في إبلاغه عن 170 سيارة **خضراء** بأنها زرقاء (10 من أصل 50)، مما يجعل النسبة المتوقعة للإبلاغات الصحيحة عن السيارة الزرقاء تساوي 120/(120+170)، أو تقريبًا 41%. من المختلف عليه ما إذا كان هذا يعني أن إجابة علماء النفس على مشكلة سيارة الأجرة صحيحة في حاصل الأمر. ولكن حتى إذا قبلنا أن موضوعات الخبرة أحيانًا يؤدون بشكل سيّئ في هذه المهام الفكرية الاحتمالية، فينبغي ان ندرك أننا قد نُضّطر من أجل ذلك إلى إلقاء اللوم على **الصورة** التي تقدم فيها المعلومات لهم، وليس إلى قدراتهم الفكرية نفسها.

في كلِّ حالةٍ هناك مفارقةٌ واضحة فيما يتعلّق بفكرة أنَّ علماء النفس - الذين هم بشرٌ في النهاية - يمكن أن يكشفوا بالوسائل التجريبية أنَّ البشر الطبيعيين مُنحازون بعمق وبانتظام في استدلالاتهم الاستنباطية والاستقرائية[7].

---

(6) انظر:

Gerd Gigerenzer, 'Ecological Intelligence: An Adaptation for Frequencies',in Cummins and Allen (eds.), The Evolution of Mind, ch. 1.

لمناقشة أكمل عن مشكلة القيمة الأساسية أو المعدل الأساس انظر:

Gerd Gigerenzer and David J. Murray, Cognition as Intuitive Statistics (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1987), pp. 150-74.

(7) للمزيد من الشكوك حول هذا الأمر انظر:

L. Jonathan Cohen, 'Can Human Irrationalitybe Experimentally Demonstrated?', Behavioral and Brain Sciences 4 (1981), pp.317-70.

ولوجهة النظر المقابلة انظر:

Stephen Stich, The Fragmentation of Reason:Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation (Cambridge, MA: MIT Press,1990), ch. 4.

وقد نوقشت أراء كوهِن أيضا، ودافع عنها كوهن نفسه في: =

لأن نظريات المنطق الاستنباطي ونظريات الاحتمال التي يرمي علماءُ النفس إلى معارضة أداء موضوعات الخبرة في المهام الاستدلالية بمعاييرها هي نفسُها من نتاجِ الفكر الإنساني، طوَّرها مناطقةٌ ورياضيون خلال الألفي سنة الماضية أو نحو ذلك. فلماذا ينبغي أن نثق في هذه النظريات إذا كان الإنسان عرضة للخطأ في استدلالاته كما يقترح بعضُ علماء النفس؟ بالطبع جزءٌ من قيمة وجود هذه النظريات هو أنها تساعدنا في تجنُّب أخطاء الاستدلال: فلو كان الناس العاديون، الذين لم يتدرَّبوا على الأساليب المنطقية، مفكرين معصومين بطبيعتهم، فلن يكون لأعمال أرسطو وفريجه وراسل أيّ قيمة عملية. لكن ما لم نفترض أن أرسطو وفريجه وراسل، الذين هم بشرٌ مِثْلُنا، قادرون على التفكير بشكل صحيح في كثير من الوقت فلن يكون لدينا أيُّ سببٍ لافتراض أن نظرياتهم لها أي قيمة مهمًا كانت.

المنطق العقلي مقابل النماذج العقلية

يعتقد العديدُ من علماء النفس أنَّ أداء الناس في المهام الفكرية يُمدُّنا بأدلَّةٍ ليس فقط على التحيُّز في تفكيرهم، بل يمدنا أيضًا بأدلةٍ عن **كيفية** التفكير الإنساني، أي العمليات النفسية المتضمنة في الاستدلال الإنساني. لنركِّزْ على حالة التفكير الاستنباطي، نجد أن هناك مدرستين رئسيتين عن التفكير في الوقت الحاضر، الأولى تقول بأننا نفكر من خلال نظام **منطقي عقلي** والثانية تقول إنّنا نفكِّر من خلال تلاعُبٍ بـ **نماذج عقلية**[8]. هذا الاختلاف في المقاربة، يُقابِل، بشكل عامٍّ، التمييزَ بين الأساليب **النحْوية**

= Ellery Eells and Tomasz Maruszewski (eds.), Probability and Rationality: Studies on L. JonathanCohen's Philosophy of Science (Amsterdam: Rodopi, 1991).

(8) لن نناقش هنا مدرسة ثالثة، تحت عنوان "مخططات التفكير العملي"، رغم أنها مُفضَّلة من قِبل بعض علماء علم النفس التطوري، ولنظرة عامة على هذه المدرسة انظر:
P. N. Johnson-Laird and RuthM. J. Byrne, Deduction (Hove: Lawrence Erlbaum Associates, 1991), ch. 2.

والدِّلالية للإثبات في النظرية المنطقية. فالأساليب النحوية تأخذ في اعتبارها البنية الصورية للمقدمات والنتائج فقط، بينما الأساليب الدلالية تأخذ في اعتبارها التفسيرات الممكنة لها كتعبيراتٍ لافتراضاتٍ صادقة أو كاذبة، فمثلًا الأساليب التي تُسمَّى أساليبَ "الحَسْم الطبيعي Natural deduction" هي نحْوية، بينما أساليب جدول الحقيقة دِلالية. لسنا بحاجة هنا إلى النظر في تفاصيل هذا التمييز رغم أهميتها للنظرية المنطقية، إنما ينصب اهتمامُنا على التمييز الموازي بين نظريتي "المنطق العقلي" و"النماذج العقلية" لعمليات الاستدلال الاستنباطي.

تزعم مقاربةُ النظام المنطقي العقلي أنَّ الإنسان العادي غير المدرَّبِ على الأساليب المنطقية الصورية يستخدم بشكلٍ طبيعي قواعدَ صوريةً معيَّنةً للاستنتاج في عملياته الفكرية الاستنباطية[9]. مثلًا قد تكون إحدى هذه القواعد القاعدةَ المعروفة لدى المناطقة **بالقياس الاستثنائي**، التي تُجيزُ لنا أن نستنتج استنتاجًا من الشكل "Q" من مقدِّمتين بصيغة "إذا كانت P إذن Q" و"P"[10]. تُعتبر مسألةُ أيِّ القواعد التي يستدل بها الناس في الواقع مسألةً تجريبيةً، يحلُّها الاستناد إلى أدلةٍ على كيفيةِ أداء الناس مهامَّ فكريةً مختلفة، ويمكن أن نخمِّن قاعدةً أخرى غير القياس الاستثنائي، وهي قاعدة **نفي الاستلزام** التي يستخدمها الناس أيضًا، التي تسمح لنا أن نستنتج استنتاجًا يأخذ الشكل "ليس P" من مقدمتيْ بصيغة

---

(9) لوصفٍ أكمل ودفاع عن مقاربة المنطق العقلي انظر:
D. P.O'Brien, 'Mental Logic and Human Irrationality: We Can Put a Man on the-Moon, So Why Can't We Solve those Logical-Reasoning Problems?', in Manktelo-wand Over (eds.), Rationality, ch. 5.

(10) صورة القياس الاستثنائي المتصل هنا:

$$\frac{\begin{array}{c} p \rightarrow q \\ p \end{array}}{\therefore q}$$

حيث المقدمة: إذا كان هذا إنسانًا (المقدَّم p) كان حيوانًا (التالي q)، والاستثناء p: ولكنه إنسان، والنتيجة: فهو حيوان. **[المترجمان]**

"إذا كانت P إذن Q" و "ليس Q"[11]. ومع ذلك، فهناك إمكانية أخرى، وهي أن الناس يعتمدون استراتيجية أكثرَ التواءً من استنباط هذا الاستنتاج من هذه المقدمة. مثلًا قد يكون الواقع أن الناس يفترضون أولًا فرضيةً ذات الشكل "P" و"إذا كانت P إذن Q" ، ثم يطبقون قاعدةَ نفي الاستلزام على "Q" للحصول على"Q" ، وأخيرًا يستنتجون "ليس P" من التناقض الناتج بين "Q" و"ليس Q" من خلال تطبيق القاعدة الاستدلالية المعروفة لدى المناطقة **ببرهان الخلف**. إذا كان هذا الأسلوب الأكثر التواء هو بالفعل استراتيجية الناس في مثل هذه الحالات، فيمكن أن نتوقع أنَّ الناس يكونون أسرعَ وأوثق في استنتاجهم لنتيجة ذات الشكل "Q" من مقدمتين بصيغة "إذا كانت P إذن P" و"Q" من استنتاجهم لنتيجةٍ بصيغة "ليس P" من مقدمتين بصيغة "إذا كانت P، إذن Q" و "ليس Q". ويبدو أن النتائج التجريبية تعزِّزُ هذا التوقع. ومن ثَمَّ نحن نرى أنه قد يكون من الممكن جمع أدلة غير مباشرة على أي القواعد التي يستخدمها الناس في تفكيرهم، دون اللجوء إلى دليل استبطاني مشكوك فيه.

غير أن أنصار مقاربة النماذج العقلية يؤكدون على أن الأدلة التجريبية المتوفرة تؤيد التقريرَ الذي لا يستشهد بقواعدَ صوريّةٍ للاستدلال مطلقًا[12]. تأمل في استنتاج أن "توم في باريس" من المقدمتين: "توم في لندن أو توم في باريس" و "توم ليس في لندن". قد يزعم منظّر مقاربة المنطق العقلي أن هذا الاستنتاج ينفذ بالطريقة الآتية. أولًا، يدرك المرء المقدمتين اللتين بصيغة: "إما

---

(11) صورة القياس الاستثنائي المتصل هنا:

$$\begin{array}{l} p \rightarrow q \\ \underline{\ {}^{-}q\ } \\ \therefore {}^{-}q \end{array}$$

حيث المقدمة: إذا كان هذا إنسانًا (المقدَّم p) كان حيوانًا (التالي q)، والاستثناء ${}^{-}q$: ولكنه ليس بحيوان، والنتيجة: فهو ليس بإنسان. [**المترجمان**]

(12) لتقرير أكمل ودفاع عن مقاربة النماذج العقلية، انظر:
Johnson Laird and Byrne, Deduction.

P أو Q" و"ليس P"، ثم يطبق المرء القاعدة المعروفة باسم **القياس المنفصل** ليستنتج استنتاجًا صورته "Q"[13]، وفي النهاية يدرك المرء أن "توم في باريس" بوصفه استنتاجًا من هذه الصورة في هذا السياق. أحد الاعتراضات على تقريرٍ من هذا النوع هو أنه يبدو مُرهقًا للغاية، يتضمن انتقالًا من جُمل محدَّدة إلى أشكال تخطيطية والعودة مرة أخرى إلى الإجراءات الاستدلالية التي تجرى على الأشكال التخطيطية. ومن الاعتراضات أيضًا أن هذا التقرير يتضمَّن على ما يبدو أنَّ الناس لا بد أن يفكِّروا بالمواد "المجردة" كما يفكرون بالمواد "الواقعية" بالضبط، وهو، كما رأينا سابقًا، يُعتقد أنه يتعارَض مع الدليل المقدَّم من مهمة الاختيار لواسون. تقترح مقاربةُ النماذج العقلية أننا نجري النوعَ الاستدلالي السابق بطريقةٍ مختلفة تمامًا ومباشرةٍ أكثر. أولًا، تقترح أننا نتصوَّر في أي ظرف من الظروف تكون المقدماتُ صحيحةً - وهو أن تقول إننا نبني "نماذجَ" معينة من المقدمات، ثم عندما نحاول الجمع بين هذه النماذج، نرى أنَّ بعض هذه المقدماتِ يجب أن تُقْصَى لأنها غير مُتَّسِقَةٍ، ونكتشف أن كل نماذج الاستنتاج الباقية صحيحة. وهكذا يُمدُّنا كلٌّ من الموقف الذي يكون فيه توم في لندن والموقف الذي يكون فيه توم في باريس بنموذج المقدمة "إما توم في لندن أو في باريس"، لكن هناك موقف واحد منهما يمكن الجمع باتساقٍ بينه وبين الموقف الذي يكون فيه توم ليس في لندن، وهو الموقف الذي يكون فيه استنتاج أن "توم في باريس" صحيحًا. ومن هنا نستنتج هذا الاستنتاجَ من المقدمات.

في ظاهر الأمر، مقاربة النماذج العقلية ليست فقط أبسطَ من مقاربة المنطق العقلي، بل وأكثر معقوليةً حدسيًّا. يدَّعِي أنصار هذه المقاربة، كما قلتُ بالفعل، أن الأدلة التجريبية في صالحها. وليس من المستغرب، أن هذه النقاط لا يقبل بأيٍّ منها أنصارُ المقاربة المنطقية العقلية، ويبدو أن النقاش بين المدرستين قد

---

(13) صورة القياس الاستثنائي المنفصل هنا من النوع الشرطي الحقيقي: إما أن يكون العدد زوجًا (المقدم)، أو يكون فردًا (التالي) - لكنه ليس بزوج (استثناء نقيض المقدم) -فيكون فردًا (النتيجة: نفس التالي). **[المترجمان]**

وصل إلى طريق مسدودٍ. ليس من الواضح ما إذا كان لدى الفلاسفة شيءٌ مهمٌ للإسهام به في هذا النقاش، خلا الإعلانَ عن درجة من التشكك بشأن العمل برمته. بالتأكيد إنها لفكرة غريبة، على حافة التناقض، أن نفترض أن الناس العاديين، غير المدربين تمامًا على الأساليب المنطقية الصورية، يوظّفون بلا عناء في تفكيرهم قواعدَ منطقيةً صُورية لم يكتشفْها ويدوِّنْها المناطقة أنفسُهم إلا خلال قرون عديدة من العمل المضني. حقيقة أن المعرفة المزعومة للناس العادية بهذه القواعد يُفترض أنها "ضمنية" وليست "صريحة" لا تفيد كثيرًا في تخفيف التناقض الواضح. من الناحية الأخرى، ليس من الواضح تمامًا ما هو المضمون الحقيقي للمقاربة المنافِسَة التي يقول بها منظِّرُو النماذج العقلية[14]. فعملية بناء "نماذج" لمقدمات يقينية، ومحاولة جمعها معًا، وحذف بعض هذه التجميعات باعتبارها غير متسقة، واكتشاف ما تبقى ليكون التجميعات التي عليها يكون الاستنتناج صحيحًا: تبدو **في حدٍّ ذاتها** متطلبةً لتفكيرٍ معقَّدٍ بنفس تعقيد أنواع الاستدلال المفترض أن تفسِّرها. في الواقع، ما يبدو مطلوبًا هو لا شيء سوى درجة من **التبصر المنطقي**- أي، قدرةٍ ما على إدراك أن قضايا يقينية تستلزم قضايا أخرى. وتبصُّرٌ من هذا النوع قد يقال إنه جزء لا يتجزأ من قدرتِنا نفسِها على الانخراط في تفكيرٍ قضَويٍّ من أي نوعٍ على الإطلاق.

لنفترض، مثلًا، أننا اكتشفنا أن شخصًا ما أدرك قضية أن "توم في لندن" وأدرك قضية أن "توم في باريس" (وكذلك نقائض تلك القضيتين)، لكنه فشل ببساطة في إدراك الآتي: إذا كانت القضيتان "توم إما في لندن أو في باريس" والقضية "توم ليس في لندن" قضيتين صحيحتين، فالقضية "توم في باريس" يجب أيضًا أن تكون صحيحة. فماذا يمكن أن نقول بشكل معقول عن هذا

(14) لنقد شديد لمقاربة النماذج العقلية من قِبل أنصار المقاربة المنطقية العقلية، انظر:
Lance J. Rips, 'Mental Muddles', in Myles Brand and Robert M. Harnish (eds.), The Representation of Knowledge and Belief (Tucson: University of Arizona Press, 1986).

وانظر أيضا عملي: .'Rationality, Deduction and Mental Models'

الشخص إلا أنه قطعًا فشل في إدراك مفهوم **الفَصْل**، أي معنى "إما...أو"؟ إنَّ أيَّ شخصٍ فشِلَ في إدراك هذا المفهوم لا يكاد يستطيع أن ينخرط في تفكير قضوي أصلًا. ليس بإمكاننا، فيما يبدو، أن نفصل باتساقٍ **بعض** القدرة على الانخراط في تفكير منطقي صحيح من أدنى قدرةٍ على امتلاك أفكار ذات محتوى قضوي- رغم أن هذا، بالطبع، لا يعني التقليلَ من مشكلة تفسيرِ هذه القدرة الأخيرة.

ولكن، بناء على ذلك، لماذا نتجشَّمُ عناءَ بناءِ وتعليم أنظمةٍ للمنطق ولماذا نحن نميل إلى ارتكاب مغالطات منطقية في تفكيرنا؟ الإجابة، المعقولة فيما يظهر، هي أن التبصُّرَ المنطقي، لديه نطاقٌ محدود جدًّا من التطبيق، ومع ذلك فهو لا غِنى عنه. في أبسط الاستدلالات، يمكننا فقط أن "نرى" أنَّ المقدماتِ تستلزم النتيجةَ: فالفشلُ في رؤيةِ هذا سيشكِّلُ فشلًا في فهم القضايا المعنية. لكن في الحالات الأكثر تعقيدًا، المحتوية على قضايا أكثر تعقيدًا أو سلاسل فكرية طويلة، نحن بحاجة إلى تزويد التبصر المنطقي بأساليب صورية - تمامًا كما نستعمل تقنيات صورية حسابية لتزويد إدراكنا الابتدائي للعلاقات بين الأرقام. إنَّ الأساليبَ الصورية ليست بديلًا للتبصُّرِ المنطقي أو الحسابي، ولا يمكن تفسير هذا الأخير بالاستناد إلى الأول (كما تريد منا المقاربة المنطقية العقلية أن نفترض)، لأن التبصر مطلوب لتطبيق الأساليب الصورية. لكن هذا ليس إنكارًا لمنفعة هذه الأساليب كوسائلَ لمدِّ قُدراتنا المنطقية أو الحوسبية إلى ما وراء نطاقها الطبيعي.

ومن ثَمَّ، قد تكونُ إحدى الأجوبة الممكنة لسؤال "كيف نفكر؟" هو هذا. نحن نُجري استدلالاتٍ استنباطيةً ببساطة من خلال استخدام التبصُّرِ المنطقي الذي لا ينفصل عن التفكير القَضَوِي. ومع ذلك، فخارج هذا النطاق المقيِّدِ بشدَّةٍ من الاستدلالات، قدرتنا على التفكير بشكلٍ فعال محددة إلى حد كبير بالأساليب التقنية التي نجحنا في تعلُّمِها ومدى تعلُّمِنا لكيفية تطبيقها. إنَّ غيْرَ المدرَّبين على هذه الأساليب لا يملكون سوى الاعتماد على إدراكهم الفطري ويجب ألا نتعجب من أنهم يفشلون في حلِّ المشاكل المنطقية التي تتطلَّبُ حقًّا تطبيقَ أساليبَ صوريةٍ. ولهذا السبب، يبدو من غير المجدي تمامًا أن نعرّض

هؤلاء، كما يفعل علماء النفس أحيانًا، إلى مهام منطقية معقدة تتضمن أقيسة منطقية أرسطية، لأن التفكير القياسي صوري وصناعي تمامًا مثل أي شيء قد تجده في الكتب المدرسية الحديثة عن المنطق الرمزي. علاوة على ذلك، يجب علينا أن ندرك أن الأساليب الصورية للتفكير الاستنباطي والاحتمالي هي مُصمَّمَةٌ بالفِعْلِ لتُنَفّذ على الورق، وليس **في رؤوسنا** - بحيث عندما ننخرط في ممارسات فكرية مستخدمين تلك الأساليب، تصبح أجزاء من بيئتنا المادية مساعدات إضافية حرفيًا لعملياتنا الفكرية. وعلماء النفس التجريبيون الذين يغفلون عن هذه الحقيقة يسيئون الحكم على التفكير الإنساني بكونه عمليةً داخليّةً للعقل بالكامل.

نوعان من العقلانية

فيما مضى، ذكرتُ أنه يبدو تقريبًا من الحشوِ أن نقولَ إنّ العقلانية تنطوي على تفكيرٍ. لكن قد يقودنا مزيدُ تأمُّلٍ إلى تفنيد هذا الحُكم. عندما نصف شخصًا ما بكونه "عقلانيًّا" أو "منطقيًّا"، لا نحتاج لوصفه قدراتٍ فكريةً جيدةً بالخصوص، أي قدرة متطورة على الانخراط في حكم استنباطي واستقرائي. في الواقع، كثيرًا ما ذُكر أن الشخص المجنون قد يفكر مثلما يفكر الشخص العاقل تمامًا، لكنه يتميز بالتهور في مقدماته التي يفترض أنها صحيحة. فالشخص الذي يعتقد أنه مصنوعٌ من الزجاج قد يفكِّرُ على نحو صحيح أنه سوف يتحطَّمُ إذا ضُرب، ويتخذ الفعل اللازم لتجنُّبِ الضرب: فخطؤه يكمُن في معتقداته، وليس في ما يستنتجه منها. ولا نلومه على خطئِه في اكتساب تلك المعتقدات بسبب عملياتٍ فكريةٍ خاطئة، لأنَّ أعقلَ الناس وأكثرهم منطقية يكتسب القليل نسبيًّا من هذه المعتقدات بعمليات فكرية.

يبدو، إذن، أن هناك مفهوميْن متميزيْن للعقلانية[15]. فالعقلانيةُ بالمعنى

(15) الرأي القائل بأن هناك نوعين من العقلانية هو فكرة رئيسية تتخلل كتاب:
Jonathan St. B. T. Evans and David E. Over, Rationality and Reasoning (Hove: Psychology Press, 1996) انظر بالخصوص ص٧ وما يليها.

الأول، وهو ما كان محلّ اهتمامنا في هذا الفصل حتى الآن، هي قدرة على التفكير السليم، سواء كان استنباطيًّا أو استقرائيًّا. هذا النوع من العقلانية هو الذي يعتقد علماء النفس على ما يبدو أنهم يفحصونه عندما يدرسون أداء الناس في المهام الفكرية. أما العقلانية بالمعنى الثاني فهي مفهوم أكثر انتشارًا: إجمالًا، الشخص العقلاني (أو "المنطقي")، على هذا المعنى هو الذي يتصرف بما يناسب بيئته الاجتماعية والمادية، وهو الذي يتصرف تصرفات مناسبة في ضوء أهدافه، وهذه الأهداف معقولة وممكن تحقيقها بالنظر إلى الموارد المتاحة. إن امتلاك هذا النوع الثاني من العقلانية قد يتضمن امتلاك النوع الأول من العقلانية بدرجة ما، لكن يتضمَّنُ بوضوحٍ أمورًا كثيرة غيرَه. ليس أقلها، أنه ينطوي على امتلاكِ قدرٍ جيّدٍ من "الحس المشترك". وَصْفُ هذه الخاصيةِ الأخيرة ليس مسألةً سهلةً، وإن كنت سأتحدَّثُ عنها بالمزيد لاحقًا في هذا الفصل.

في هذا السياق، تجدرُ الإشارةُ إلى أنه حتى لو قَبِلْنا الحُكْمَ المتشائم لبعض علماء النفس فيما يتعلق بالقدرات الفكرية للناس العاديين، المفترض كشفها بأداء هؤلاء الناس في المهام الفكرية، فهذه النتائج التجريبية ليس لها تأثيرٌ واضح على مسألة كيف أن الناس العقلانيين عقلانيون بالمعنى الثاني لكلمة "عقلانية". فالعقلانية بهذا المعنى تُكتشف بالأساس بكيفية تصرف هؤلاء العقلانيون في ظروف الحياة اليومية، وليس بأدائهم في مهام مصطنعة في ظروف اختبارية. في الواقع، يمكن للمرء أن يشكك في عقل - عقلانية - أي شخص يأخذ مثل هذه المهام على محمل الجد أكثر من اللازم، بالنظر إلى أن التكاليف والمنافع المرتبطة بالأشخاص المعنيين تافهة نسبيًّا بالمقارنة مع تلك التكاليف والمنافع التي يواجهونها بانتظام في الحياة اليومية. إذن ربما، وفيه من المفارقة ما يكفي، أنَّ الأداء المتوسط المزعوم للناس العاديين في المهام الفكرية التي يُنشئها علماءُ النفس هو شهادةٌ على عقلانيتهم بالمعنى الأوسع.

الذكاء الاصطناعي واختبار تورنج

ذكرتُ في بداية هذا الفصل أنَّ الزعمَ القائل بأنَّ الإنسانَ عقلانيٌّ بتفرُّدٍ قد تعرَّض للضغوط من باحثين في المجال المتوسع بسرعة: الذكاء الاصطناعي. من المعتاد، في هذا السياق، التمييز بين الذكاء الاصطناعي "القوي" والذكاء الاصطناعي "الضعيف"، إذ يذهب أنصارُ هذا الأخير فقط إلى أنَّ جوانبَ السلوك الإنساني الذكي يمكن محاكاتُها محاكاةً مفيدةً أو نمذجتُها بحواسبَ مبرجمةٍ برمجةً مُناسبةً، في حين أن أنصار الأول يرون أن بتنفيذ آلة لبرنامج مكتوب كتابة مناسبة، يمكن القول حرفيًّا أن الآلة يمكن أن تفكر وتعقل[16]. من الواضح أن مزاعم الذكاء الاصطناعي القوي هي التي محلُّ خلافٍ فلسفي ومن ثم يتعين علينا فحص مصداقيتها.

لا جدالَ في أن الحواسيب المبرمجة برمجة مناسبة يمكن أن تؤدي مهام لا يمكن للبشر القيام بها إلا بتدريب قدراتهم في الفهم والتفكير. وهكذا، مثلًا، لَعِبُ الشِّطْرنج هو مهمةٌ تتطلَّب جهدًا فكريًّا من الإنسان ونحن نعتبر المتمكنين من لعب الشطرنج أذكياء جدًّا. ومع ذلك، كما هو مشهور على نحو سيء، يوجد الآن برامج شطرنج تمكن الحواسيب من الوصول إلى مستوى لاعبي الشطرنج العالميين. هل هذا يتضمَّنُ أنَّ الحواسيب تمارس قدراتِ فهمٍ وتفكيرٍ عندما تنفِّذُ هذه البرامج؟ قد يميل المرءُ إلى الإجابة "لا"، على أساسٍ أن مثل هذه البرامج لا تنتج، فيما يبدو، العمليات الفكرية التي ينخرط فيها اللاعب الإنساني عندما يلعب الشطرنج. لأمرٍ واحد، هذه البرامج تستخدم سعةَ تخزين المعلومات الهائلة للحواسيب الحديثة وقدرتها الحسابية السريعة للغاية، مما

---

(16) يميز جون سيرل بين الذكاء الاصطناعي "القوي" و"الضعيف" في ورقته المؤثرة لكنها مثيرة للجدل:

'Minds, Brains, and Programs', Behavioral and Brain Sciences 3 (1980), pp. 417-24, reprinted in Margaret A. Boden (ed.), The Philosophy of Artificial Intelligence (Oxford: Oxford University Press, 1990).

وسأناقش بعض آراء سيرل مناقشة أكمل لاحقًا.

يمكّنُ الآلةَ من تقييمِ آلافٍ عديدةٍ من التسلسلات الممكنة لحركات الشطرنج في وقت قصير جدًّا. خلافًا للإنسان الذي لديه ذاكرة قصيرة المدى وذات سعة محدودة جدًّا ويجري الحسابات أبطأ بكثيرٍ من الحواسيب، ومُعرَّض للخطأ أكثر بكثير من الحواسيب. إذن، لا أملَ أبدًا للإنسان أن يلعب الشطرنج باتباع أنواع الإجراءات التي ينفذها الحاسوب الذي يلعب الشطرنج. قد يقال إن هذا، في الواقع، يوضح أنَّ حتى الإنسان يمكنه، رغم ذلك، أن يصل إلى أداء الحاسوب في لعب الشطرنج. وقد يُقترح أن الفكرة هي أن الذكاء الحقيقي هو الحدس أو التبصر وليس مجرد قدرة حسابية، مهما كانت ضخمة. وهكذا، فالإنسان المتدرب على لعب الشطرنج، رغم كونه غيرَ قادرٍ على حساب وتقييم آلاف التسلسلات الممكنة للحركات المفتوحة أمامه في مرحلة معينة من اللعب، ربما "يرى" ببساطة أن سبيلًا معيّنًا من الهجوم أو الدفاع واعد استراتيجيًّا، حتى لو لم يكن قد واجه قطُّ هذا الموقف بالضبط من قبل.

ومع ذلك، قد يُعترض هنا بأنَّ مفهوم "الحدس" أو "التبصر" غامض تمامًا بأي استعمال له في هذا السياق. كيف يمكننا أن نقول ما إذ كان مخلوقًا - سواء كان كائنًا حيًّا أو آلة - ينفذ مهمة باستخدام الحدس أو البصيرة وليس باستخدام "مجرد" الحساب"؟ ربما، لما نعرفه جميعًا، ما نحن ندعوه بسذاجة توظيفًا للحدس أو التبصر ليس إلا حوسبة معقدة، وإن كانت عند مستوى تحت-ذاتي لا يمكن الوصول إليه بالوعي الاستبطاني. علاوة على ذلك، حتى عندما أحكم على شخص آخر بأنه ذكي، فأنا بالتأكيد أقوم بذلك بناء على دليل سلوكه القابل للملاحظة، اللفظي وغير اللفظي، وليس على أساس تكهنات حول قدرته المفترضة على الحدس أو التبصر. وفقًا لهذا المعيار، يبدو أن الفرق المهم بين لعب الحاسوب ولعب الإنسان للشطرنج لا علاقة له **بكيفية** لعبهما - هو شيء يقومان به جيدًا بالتساوي، حتى لو وظّفا استراتيجيات مختلفة - وإنما يكمن في حقيقة أن برنامج الشطرنج يمكّن الحاسوب فقط من إنجاز أمر واحد من عدد كبير غير محددٍ من الأمور الذكية التي يمكن للإنسان العادي أن يقوم بها. على

هذا الرأي، إذا كنا نواجه حاسوبًا يمكّنه برنامجه ليس فقط من لعب الشطرنج، بل وكذلك من الإخبار بالطقس وكتابة الشعر ووضع مُراهَنَات على سباقات الخيل ونصح الناس فيما يتعلق بمشاكلهم الطبية وما إلى ذلك - ويكون التبديل المتناسب بين نشاط وآخر وفقًا للظروف وأداء كل نشاط أداء جيدًا على الأقل وفقًا لمتوسط الإنسان - فإنكار ذكاءه سيكون أمرًا غير معقول تمامًا.

الرؤية الشبيهة بهذا هي المعروفة جيدًا باسم **اختبار تورينج** للذكاء الاصطناعي، المسمَّى على اسم رائده، الرائد الحاسوبي آلان تورينج[17]. بتبسيطٍ إلى حد ما، يمكن وَصْفُ جوهرِ هذا الاختبار على النحو الآتي. افترضْ أنك حبيسُ غرفة مجهَّزةٍ بلوحة مفاتيح وطابعة على جانب ولوحة مفاتيح وطابعة على جانب آخر. عن طريق هذه الأدوات يمكنك إرسال واستقبال رسائل مكتوبة من وإلى ساكني الغرفتين المجاورتين. الساكن الأول هو إنسان عادي يتحدث لغتك، أما الساكن الثاني فهو حاسوب منفذ لبرنامج مصمم لتوفير إجابات على أسئلة معبَّرٍ عنها بتلك اللغة. وقد خصص لك مدة زمنية محددة، لنقل مثلًا عشرة دقائق أو نحو ذلك، يمكنك خلالها إرسال أي أسئلة تودها للساكنين والتدقيق في إجاباتهما. مهمتك هي محاولة تحديد، على أساس تلك الإجابات، أي غرفة بها الإنسان وأي غرفة بها الحاسوب. وسيقال أن الحاسوب قد نجح في الاختبار إذا لم تستطع التحديد إلا بالصدفة أي الغرفتين بها الإنسان.

إن تورينج نفسه، الذي اقترح هذا الاختبار أول مرة عام 1950، تنبَّأ بطموحٍ أنَّ الحاسوب سوف ينجح في الاختبار بحلول عام 2000 (في الوقت الذي أكتب فيه، لم ينجح أيُّ حاسوب في هذا الاختبار نجاحًا لا نزاع فيه). وفقًا لتورينج وأتباعه، ينبغي أن نساويَ بين ذكاء الحاسوب الذي نجح في الاختبار والإنسان العادي. وهذا يبدو، في الظاهر، معقولًا تمامًا. فلنفترض أن

---

(17) انظر:
Alan M. Turing, 'Computing Machinery and Intelligence', Mind 59 (1950), pp. 433-60, reprinted in Boden (ed.), The Philosophy of Artificial Intelligence.

هناك إنسانًا آخر في الغرفة الثانية بدلًا من الحاسوب. أليست حقيقة أن إجابات هذا الساكن على أسئلتك لا يمكنك تمييزها من إجابات الإنسان الآخر تكفي لإقناعك بذكائه؟ نحن لا نطالب بدليلٍ أفضل من هذا على الذكاء، فيما يبدو، عندما ننخرط في محادثة هاتفية مع شخص غريب، فلماذا إذن نُكِنُّ شكوكًا عندما يتصادف أنَّ محدِّثَنا حاسوب؟ إن المطالبة بدليلٍ آخر في الحالة الأخيرة هي مسحة من تحيُّزٍ مُتمَحْوِرٍ حول الإنسان، فأي دليل آخر يمكن لنا أن نطلبه بعقلانية؟ بالتأكيد لا علاقة للأمر بكون الحاسوب قد لا يُشبه الإنسان على الإطلاق ولديه بنية داخلية مختلفة. ففي النهاية، هل يكون من العقلانية أن نُكِنَّ شكوكًا فيما يتعلَّق بذكاء أحد أصدقائك إذا اكتشفتَ فجأة، بدلًا من تكوّنه من لحم وعظام، أنه متكوّن داخليًّا من قضبان معدنية، وأسلاك، ورقائق سليكونية؟

ومع ذلك، ربما، لا يمكن لأحد أن يُتَّهَمَ بالتحيُّزِ المتمحور حول الإنسان لإصراراه على أن دليل الذكاء يجب أن يتكون من أكثر من مجموعة مناسبة من ردودٍ لفظية، لأن في هذا تجاهل للسلوك **غير اللفظي** كمصدرٍ صحيح لهذا الدليل. يمثل اختبار تورينج تصوُّرًا فضوليًّا "غير متجسد" للذكاء. من الصحيح أن دليل السلوك غير اللفظي الذكي ليس متاحًا لنا مباشرة عندما نتحدث مع إنسان غريب عبر الهاتف، لكن ظروف الحياة اليومية تكفي لجعلنا على ثقة مبررة من أننا قد نحصل على هذا الدليل، على الأقل من حيث المبدأ. فيمكننا أن نتعقب المكالمة، ونمسك بالمتصل، ونواجهه شخصيًّا. ومن ثم نكتشف أنه مخلوقٌ قادرٌ على كل أنواع السلوك غير اللفظي الذكي. على النقيض من ذلك، عندما ندخل الغرفة التي بها الحاسوب الذي نجح في اختبار تورينج، فكل ما قد نجده هو صندوق معدني خامل مثبت على طاولة، غير قادر تمامًا على الانخراط في أي نشاط مادي على الإطلاق إلا النشاط الإلكتروني الحادث داخله. إذن شكوكنا المتعلقة بذكاء الساكن للغرفة لا علاقة لها بحقيقة أنه متكون من معدن وسليكون، وإلى هذا الحد لا يلزم أن يكون ذلك تعبيرًا عن تحيز للكائنات البيولوجية من أي نوع. إذا كان هذا السبيل في الاعتراض صحيحًا،

فلن يكفي لاعتبار الحاسوب ذكيًا أن ينجح في اختبار تورينج: بل يجب أن يكون قادرًا أيضًا على التفاعل بذكاء مع بيئته المادية، مما يتطلب منه أن يكون لديه ما يعادل النظم الحسي والحركية عند الحيوان. باختصار، يجب أن يكون الحاسوب نوعًا متطورًا من الروبوت.

في مقابل ذلك، قد يُعترض، بموجب هذه المعايير، بأن الإنسان الذي أصبح مشلولًا تمامًا بسكتة دماغية لكن يحتفظ بكل قدراته العقلية - أي، ضحية لما يسمى "متلازمة المنحبس"[18] - ينبغي ألا يُعْتَبَرَ ذكيًا. لكن هناك فرقٌ حاسم بين مثل هذا الإنسان والحاسوب الخامل ماديًا الذي نجح في اختبار تورينج، وهو أن الإنسان قد **فَقَدَ** القدرة على التفاعل المادي مع بيئته، في حين أن الحاسوب لم يمتلك هذه القدرة قطُّ. من المشكوك فيه ما إذا كان بإمكاننا أن نفهم فكرةَ وجود مخلوق ذكي لم يكتسب قطّ قدرةً على التفاعل المادي مع بيئته، لأن الكثير من المعرفة التي يتطلبها الذكاء لا بد أن تُكتسب من خلال استكشافٍ نَشِطٍ لبيئة الفرد، المادية والاجتماعية. إن الفكرة التي مفادُها أن هذه المعرفة يمكن ببساطة أن "تُبرمج" في حاسوب مباشرة هي فكرةٌ محلُّ شكٍّ كبير، كما سنرى بصورة أكمل في الوقت المناسب.

التجربة الفكرية "الغرفة الصينية" لسيرل

هناك شكوكٌ أخرى يمكن أن تُطرح حول اختبار تورينج. من أشهرها الشكوك التي طرحها جون سيرل في سياق تجربته الفكرية "الغرفة الصينية" التي كانت محلَّ نقاشٍ كبير[19]. تخيَّل السيناريو الآتي. حُبس شخص يتحدث

(18) حالة مرضية يكون فيها المريض واعيًا ومدركًا لمن حوله، لكنه غير قادر على التواصل مع الآخرين بسبب كونه في حالة شلل كامل لكل عضلاته الإرادية، لكن في معظم الحالات لا يشمل الشلل عضلات العين، ومن ثَمَّ يتواصل المريض ما أمكن بحركة الرموش. **[المترجمان]**

(19) انظر:

Searle, 'Minds, Brains, and Programs'. For comments and criticism, see the peer re-
= view commentary in the same issue of Behavioral and Brain Sciences.

الإنجليزية فقط في غرفة لا تحتوي إلا على لوحة مفاتيح وطابعة ودليل إرشادي مكتوب بالإنجليزية. صُممت لوحة المفاتيح بحيث تنتج حروفًا إنجليزية بدلًا من حروف الأبجدية الرومانية. خارج الغرفة، يوجد شخص يتحدث اللغة الصينية فقط لديه لوحة مفاتيح وطابعة، مما يتيح له إرسال رسائل مكتوبة باللغة الصينية إلى الغرفة. ويُسمح للمتحدث بالصينية أن يطرح أي أسئلة يودها في هذه الرسائل. عند استقبال رسالة، يجب على متحدث الإنجليزية داخل الغرفة أن يراجع الدليل الإرشادي، الذي سيخبره بأي سلسلة من الحروف الصينية ليكتبها كإجابة. لنفترض أن الدليل كُتب بحيث أنه عندما يستقبل المتحدث بالصينية إجابات أسئلته لا يمكنه أن يميز بينها وبين إجابات متحدث الصينية الأصيل. في هذه الحالة، على ما يبدو، نقول أن اختبار تورينج قد عُبر بنجاح. وفقًا لمعايير هذا الاختبار، يجب على متحدث الصينية الذي هو خارج الغرفة أن يستنتج أنه يتحدث مع كائن ذكي داخل الغرفة. وبالطبع، هذا بالفعل ما يقوم به بدقة، لأن المتحدث الإنجليزي هو كائن ذكي. لكن، المتحدث الإنجليزي داخل الغرفة لا يفهم الصينية على الإطلاق. المعنى الضمني، على ما يبدو، هو أن اختبار تورينج لا يتطلب أي فهم للأسئلة المطروحة في سياق هذا الاختبار، ومن ثَمَّ فهذا الاختبار ليس اختبارًا حقيقيًّا للذكاء، لأن الذكاء الحقيقي يتطلب فهمًا.

إن العلاقة المباشرة بين هذه التجربة الفكرية بمشكلة الذكاء الاصطناعي يمكن أن ترى إذا افترضنا أنه، بدلًا من أن تكون الغرفة محتوية على إنسان، تكون محتوية على حاسوب مبرمج على طاعة الأوامر الواردة في الدليل الإرشادي. (بالطبع، إنه لسؤال مفتوح عما إذا كان الدليل الإرشادي يمكن حقًّا أن يُكتب، لكن دعنا نفترض جدلًا بأنه ممكن؛ فلو لم يكن ممكنًا كتابته، يبدو أن آمال أنصار الذكاء الاصطناعي القوي ستتحطم على أي حال). إذا كان

= وانظر أيضا:

Margaret A. Boden, 'Escaping the Chinese Room', in Boden (ed.), The Philosophy of Artificial Intelligence.

بإمكان إنسان أن يتبع هذه التعليمات، فبالتأكيد، يمكن ذلك أيضًا للحاسوب، لأنها مجرد قواعد تحدد أي سلسلة من الحروف الإنجليزية يجب أن تُرسل كردٍّ على سلسلةٍ آتية معطاة. القواعد صورية محضة أو نحْوية، تتعلق فقط بشكل وترتيب الأحرف الصينية في سلسلة ما. لكن، بما أنَّ الحاسوب ينفذ هذا البرنامج سوف يجتاز اختبار تورينج، كما حكم المتحدث الصيني خارج الغرفة، يجب أن يقول تورينج وأتباعه، بأن المتحدث الصيني له ما يبرر نسبة الذكاء إلى حاسوب كهذا. وحتى الآن، على ما يبدو، لا يفهم الحاسوب اللغة الصينية أفضل من فهم المتحدث الإنجليزي لها. علاوة على ذلك، على عكس المتحدث الإنجليزي، بالتأكيد ليس هناك شيء آخر يفهمه الحاسوب، لذلك يجب أن يكون استنتاجنا على مايبدو هو أن الحاسوب لا يفهم **أي شيء مهما كان**. لكن كيف يمكن لشيء لا يفهم أي شيء أن يعتبر ذكيًا اعتبارًا مبررًا؟ الفكرة على ما يبدو هي أن الذكاء لا يمكن أن يقوم على مجرد تنفيذ برنامج حاسوب، الذي هو مجموعة من القواعد الصورية المحضة لتحويل سلاسل معينة من الرموز إلى الآخرين. والأصح، في حدود أن الذكاء يتضمن توظيف رموز على الإطلاق، يجب أن نستنتج أن فهم ما تعنيه هذه الرموز: يجب أن يتضمن ليس مجرد **النحْو**، وإنما **الدلالات** أيضًا.

ومع ذلك، فالحُجَّةُ السابقة قد تُتهم بالمصادرة على المطلوب في مقابل أنصار اختبار تورينج، على أساس أننا افترضنا ببساطة أنَّ الحاسوب لا يفهم الصينية. فمن الصحيح أنَّ المتحدِّث الإنجليزي في النسخة الأصلية للتجربة الفكرية لا يفهم الصينية. لكن الحاسوب المنفذ لهذا البرنامج لا يعادل المتحدث الإنجليزي وحده: وإنما يعادل مركّبا مكونًا من الشخص المتحدث بالإنجليزية **والدليل الإرشادي**، وهذا الأخير هو ما يوازي برنامج الحاسوب. ما يوازي الشخص المتحدث بالإنجليزية هو المعالج المركزي للحاسوب، الذي ينفذ البرنامج. ويمكن لمناصر اختبار تورينج أن يستنتج بسعادة أن المعالج المركزي في حد ذاته لا يفهم الصينية أفضل من أي شخص متحدث بالإنجليزية: وإنما،

على حسب ما سيقول، ما يفهم الصينية هو النظام بأكمله المكون من المعالج المركزي للحاسوب، وحزم تخزين البيانات الخاصة به، والبرنامج قيد التشغيل. وعلى نفس المنوال، قد يقال بأن النظام المكوّن من الشخص المتحدث بالإنجليزية والدليل الإرشادي **يفهم** الصينية، رغم أن الشخص وحده لا يفهم الصينية.

قد أجاب سيرل على هذا الاعتراض (المسمَّى "رد الأنظمة system reply")، بأنْ قال، حتى لو كان الشخص متحدِّث الإنجليزية يتذكَّر الدليلَ الإرشادي عن ظهر قلب، سيظل غيرَ فاهمٍ للصينية - لكن الآن هو يشكل النظام برمته داخل الغرفة. المشكلة في هذه المرحلة هي أننا ندخل بعمق في منطقة ما يخالف الواقع. فأي دليل إرشادي يكفي لأغراض اختبار تورينج سوف يكون ضخمًا ومن ثَمَّ من المستحيل للإنسان العادي أن يحفظه عن ظهر قلب. لكن إذا أمكن للإنسان، رغم كونه **مستحيلاً**، أن يتذكر مثل هذا الدليل، فمن يقول ما إذا كان نتيجة لذلك قادرًا على فهم الصينية؟ بدلًا من متابعة تكهُّنَاتٍ لا معنى لها حول هذه الأمور، الأنفع أن نؤكِّدَ على ما اتخذه سيرل ليكون الفكرة الحاسمة للتجربة الفكرية: الغرفة الصينية. وهو أن التفكير الذكي والفهم لا يمكن أن يقوما فقط على مجرَّدِ عملِ تحويلاتٍ بين سلاسل من الرموز وفق قواعد صورية - فهذا الأخير في النهاية، على ما يبدو، هو كل ما يفعله الحاسوب عندما ينفذ برنامجًا. ومن ثم، لا يمكن أن يقال إنَّ الحاسوب ذكيٌّ بكلِّ معنى الكلمة بموجِبِ تنفيذِه لبرنامج. وطالما أن اختبار تورينج يتضمن غير ذلك، لا بد أنه خاطئ بالتأكيد.

لكن ربما اختبار تورينج لا يتضمَّن غيرَ ذلك. هو فقط يوفر معيارًا لنسبة الذكاء إلى شيء ولا يقول شيئًا فيما يتعلق بما يقوم عليه الذكاء. علاوةً على ذلك، يبدو من الخطأ القول إنّ كل ما يقوم به الحاسوب الذي اجتاز الاختبار هو تنفيذ برنامج، لأن هذا يتجاهل التبادل اللفظي الحادث بين الحاسوب والشخص الذي يطرح أسئلة عليه. جزء الحاسوب في هذا التبادل يحدِّد

ببرنامجه، لا شك، لكنه يتجاوز مجرد النقل بين سلاسل رمزية وفق قواعد صورية - فهو يتضمن أيضًا إرسالَ رسائلَ لفظيةٍ مُناسبة كرد على أسئلة واردة. في ضوء هذه التعقيدات، لا يتضح ببساطة الفكرة التي يمكن استخلاصها، إن وُجدت، من تجربة الغرفة الصينية فيما يتعلق بجوانب الذكاء الاصطناعي القوي. ومع ذلك، يجب الإقرار بأن سيرل قد طرح بعض المسائل العميقة والمهمة لا يمكن لأنصار الذكاء الاصطناعي تجاهُلُها ببساطة.

مشكلة الإطار

اقترحتُ فيما مضى أنَّ أحدَ أسباب إنكارِ أنَّ الحاسوب اللاعب للشطرنج يكون ذكيًّا هو عدم قدرته ربما على فعل **أي شيءٍ سوى** لعب الشطرنج - أي شيء، بمعنى ما يُعتبر نشاطًا ذكيًّا إذا قام به إنسان. إن فكرة أن مخلوقًا ما أو آلة يمكن أن يكون ذكيًّا بموجب قيامه **فقط بنوع واحد** من النشاط بطريقة ذكية هي محل شك كبير. صحيحٌ أنَّ قلةً من البشر يُطلق عليهم **المعتوهون الموهوبون**. وهم أفراد، رغم أن لديهم مستوى ذكاء منخفض تمامًا في الذكاء الاجتماعي بالمعايير الإنسانية، إلا أنهم موهوبون موهبة استثنائية في حقل معين من الجهد الفكري، سواء كانت موسيقية أو رياضية أو لغوية[20]. ومع ذلك، فحتى هؤلاء الناس ليسوا مجردين تمامًا من القدرة الفكرية في نطاق واسع من الحقول الأخرى. إن جزءًا من حال الكائن الذكي، على ما يبدو، هو أن يكون متعدِّدَ المؤهلات ومَرِنًا في نطاق واحد من الاستجابات، لا سيما الظروف الجديدة أو غير المتوقعة. ولهذا السبب، يكون ما يسمى بالسلوك **الانتحائي**[21] للعديد من

---

(20) انظر:
Michael J. A. Howe, Fragments of Genius: The Strange Feats of Idiots Savants (London: Routledge, 1989).

ولدراسة حالة معينة بتفصيل أكثر انظر:
Neil Smith and Ianthi-Maria Tsimpli, The Mind of a Savant: Language Learning and Modularity (Oxford: Blackwell, 1995).

(21) يُقصد بالسلوك الانتحائي عمومًا الحركة التلقائية من الكائن الحي استجابة لمحفز بيئي =

الأشكال الدنيا للحياة الحيوانية ذكيًا في الظاهر، رغم أن هذه الحيوانات لا تبدو مخلوقاتٍ ذكيةً حقًا وإنما العكس تمامًا. مثل هذا المخلوق سينفذ مرارًا وتكرارًا بعض المخططات المعقدة من السلوك استجابة للمنبه المحتم سلفًا، وهو لا يتعلم أبدًا التكيف على الظروف الجديدة أو هجرها عندما تكون عقيمة.

إن الذكاء يتطلب معرفةً، لكنه أيضًا يتطلب قدرة على توسيع معرفة الفرد في ضوء الخبرة الجديدة وقدرة على تطبيق معرفة الفرد تطبيقًا مناسبًا في الظروف ذات الصلة. هل من الممكن نسبة هذه القدرات لحاسوب فقط لأننا أمددناه بالنوع الصحيح من البرامج؟ يبدو هذا بعيد الاحتمال. في حين أنه كثيرًا ما يكون ممكنًا أخذ مجموعة من معرفة الخبراء في نطاق محدود ووضعها في برنامج حاسوبي - مثلًا، بعض المعرفة التشخيصية لممارس طبي ماهر - لا يتَّضِحُ على الإطلاق كيف يمكِنُ لشخْصٍ تجسيدُ **المعرفة العامة التطبيقية ذات الصلة** في برنامج حاسوبي. ربما يأمل المرءُ في القيام بذلك فقط من خلال دمج مجموعة من البرامج المتخصصة المختلفة، كلّ برنامج مصمم لوضع جانب معين من المعرفة الإنسانية، سواء كانت عملية أو نظرية. مثلًا، قد يحاول المرءُ أن يضعَ المعلوماتِ المطلوبةَ لطلَبِ وجبة في مطعم، ويحاول غيره أن يضع المعرفة المطلوبة لتقديم المساعدة في حالة نشوب حريق. لكن، المشكلة هي أنَّ ظروف الحياة اليومية توجِّب علينا التحوُّلُ من الانخراط في نشاط ذكي معين إلى الانخراط في نشاط آخر، في ضوء المعلومات الجديدة وأولوياتنا الخاصة - وقدرتنا على فعل ذلك بكفاءة هي نفسها علامة على ذكائنا.

تخيَّلْ أنَّ المرءَ يطلب وجبةً بِهِمَّةٍ في مطعم، عندما يدقُّ فجأةً إنذارُ الحريق ويرى الدخان يتصاعد من النوافذ عبر الشارع. على المرء الآن أن يحدد ما إذا كان سيواصل طلبه للوجبة أو القيام بفعل يتعلق بالحريق. لا برنامج طلب الوجبة

= معين، كالضوء أو الحرارة. لكن من الضروري التنبيه إلى أنه ليس مجرد فعل منعكس، بل هو آلية تفاعل فيزيائية-كيميائية للكائن مع البيئة. [**المترجمان**]

ولا برنامج مكافحة الحريق في حد ذاته سوف يحدد ما يجب فعله في هذه الظروف، لأن كل برنامج مكرس حصرًا لمجاله الخاص به. وإذا حاول مبرمجٌ بناءَ علاقاتٍ متبادلة بين كل برامجه المتخصصة كي يتغلب على هذا النوع من التقييد، سوف يكتشف بسرعة أن ذلك لا يجدي. لأنه ليس هناك نهاية لعدد الطرق المختلفة التي قد يحتاجها نشاط ذكي لإفساح المجال لآخر في مَسَار الحياة اليومية لمخلوقٍ ذكيٍّ. لنفترض، مثلًا، أن كان على المبرمج أن يدرج في برنامج طلب الطعام الشرط الآتي للعمل في حالة نشوب حريق: في هذا الحدث، المبرمج يحدِّد أنَّ الوجبةَ يجِبُ أن تُلْغَى ويحلَّ محلَّها برنامج مكافحة الحرائق. لكن، هل يلزم أنَّ أيَّ شخصٍ **ذكي** ومسؤول أن يحاول مكافحة الحريق في هذه الظروف؟ لا يلزم، لأنه، مرة أخرى، قد تتطلب حالات الطوارئ غير المتوقعة مسارًا آخر للفعل. فمثلًا، في الوقت الذي يفكر فيه المرء في استدعاء فرقة الإطفاء، قد يلاحظ طفلًا صغيرًا خارج المطعم يركض أمام سيارة: في هذه الحالة قد يقرر الشخص قرارًا معقولًا أن يسرع ويحاول إنقاذ الطفل بدلًا من محاولة إطفاء النار - بالطبع، ما لم يكن هناك تعقيد آخر يتسبب في تغيير المرء لرأيه مرة أخرى. وهذا مجرد مثال على أنواع لا حصر لها من الطوارئ التي **قد تظهر**، ومعظمها لم يواجهها المرء مسبقًا أو حتى تصوَّرها. وما دام الأمر كذلك، يبدو من المستحيل من حيث المبدأ لمبرمج حاسوبي أن يأخذ كلَّ هذه الطوارئ في اعتباره مقدمًا، حتى في حالة الأنشطة العادية كطلب طعامٍ في مطعم.

إنَّ المشكلة التي تواجه أنصارَ الذكاء الاصطناعي القوي تُعرف أحيانًا باسم **مشكلة الإطار**[22]. وهي تقوم على الاستحالة الظاهرة لكتابة برنامج لا يجسِّدُ

---

(22) انظر: المقالات التي في:
Zenon W. Pylyshyn (ed.), The Robot's Dilemma: The Frame Problem of Artificial Intelligence (Norwood, NJ: Ablex, 1987).

وانظر أيضا:
Daniel C. Dennett, 'Cognitive Wheels: The Frame Problem of AI', in C. Hookway (ed.), Minds, Machines and Evolution (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), reprinted in Boden (ed.), The Philosophy of Artificial Intelligence.

فقط المعرفة العامة المتاحة إلى الإنسان العادي، وإنما يحدد أيضًا كيفية تطبيق هذه المعرفة تطبيقًا مناسبًا في الظروف ذات الصلة. لأنه يبدو من المستحيل أن تحدد مسبقًا كل الظروف "ذات الصلة" والتطبيقات التي قد تكون "مناسبة". هناك طريقة أخرى لوصف الصعوبة وهي القول أنه ليس هناك على ما يظهر مجموعة من الخوارزميات، أو القواعد الحوسبية، يمكن أن تجسِّدَ مؤهلات الحس المشترك والحكم السليم التي يتميز بها إنسان عقلاني متوسط الذكاء. ما إذا كان من الممكن مواجهة التحدي الذي تمثله هذه المشكلة من قِبل أنصار الذكاء الاصطناعي القوي هو ما سوف نراه. ومع ذلك، من الحماقة أن نعلن بجزم أن التحدي لا يمكن مواجهته. ينبغي أن ندرِكَ أنَّ الإبداع الإنساني كثيرًا ما تغلَّبَ على قيودٍ حاول بعضُ البشر فَرْضَها عليه. ومن المفارقات، أنه إذا نجحنا في تطوير ذكاء اصطناعي، فقد يمدنا هذا بأقوى شهادة ممكنة على تفوق ذكائنا.

الاتصالية والعقل

ربما نحن مُعجَبُون بإفراطٍ بالحواسيب التي تؤدِّي مهامَّ نجدُها شاقَّةً فكريًّا بسهولة وسرعة، مثل لعب الشطرنج بمستوى احترافيٍّ فائق أو تنفيذ حسابات رياضية معقدة. من الجدير بالذكر أن هذه الأنشطة محكومة بقواعد ومكتفية ذاتيًّا ومن ثَمَّ مُناسبة تمامًا للتطبيق ببرنامج حاسوبي. ومع ذلك، فتنفيذ خطوات البرنامج هو إجراء ميكانيكي محض، وعند هذا الحدِّ، قد يقول البعض، إنّه نقيض السلوك الذكي الحقيقي. نحن، في اعتقادي، لدينا تقدير كبير لذكاء شخص ما لعب لُعبةً مهارية باتباع شاق للخطوات المنصوص عليها في برنامج حاسوبي - رغم أننا قد نقدر تقديرًا كبيرًا ذكاء الشخص الذي كتب البرنامج.

من ناحية أخرى، ربما لا نُعجَب بما فيه الكفاية بذكاء بعض الأشياء التي يفعلها الناسُ بسهولة وهي صعبة جدًّا على الحواسيب. وفي بالي هنا الأنشطةُ

العادية المتواضعة مثل المشي في غرفة دون الارتطام بأي شيء، وتعبئة حقيبة، وصنع شطيرة من مكونات المطبخ العادي. أحد أسباب كون هذه الأشياء صعبة على الحواسيب أن تقوم بها هي أنها أنشطة ليست مكتفية ذاتيًّا وليست محكومة بقواعد مباشرة. وهكذا، كلها أشياء تواجه مشكلة الإطار. ومن الأسباب الأخرى هو أن هذه المهام تتطلب أن يمتلك فاعلوها قدرات إدراكية وحركية: فيجب أن يكونوا قادرين على التعرف على مجموعةٍ كبيرةٍ من الموضوعات إدراكيًّا وأن يحرّكوا أطرافهم بطريقة تأخذ في الحسبان الخصائص المادية والعلاقات المكانية لتلك الموضوعات. هذه القدرات لا تبدو قابلةً لأن تُبرمَج بسهولة. إن البشر يجب أن يكتسبوها بالتعلم من الخبرة ويبدو أن الراجح أن هذه الآلات، أيضًا، لا يمكن أن تكتسبها أبدًا إلا بهذه الطريقة. لكن فيما يبدو من غير المرجح أن القدرة على التعلم من الخبرة هي شيء يمكن منحها لآلة ببساطة من خلال إمدادها بالنوع الصحيح من البرامج، بجانب أجهزة استشعار وأطراف قابلة للحركة.

إذا أراد المرء أن يبتكر آلةً ذكيةً، هل سيكون من غير المنطقي أن يحاول نمذجَتَها على مخلوقات نحن نعرف أصلًا أنها ذكية - أي أنفسنا؟ هذا هو عكس مقاربة الذكاء الاصطناعي التقليدي، التي تحاول إلقاء الضوء على طبيعة الذكاء البشري من خلال مقارنة التفكير الإنساني بتنفيذ برنامج حاسوبي. لكن، الدماغ الإنساني مبني بشكل مختلف جدًّا عن الحاسوب الإلكتروني ذي التصميم التقليدي. فالدماغ يتكون من مليارات الخلايا العصبية، كلٌّ منها مرتبطٌ بخلايا أخرى كثيرة في شبكة شديدة التعقيد. والنشاط الكهربي في خلايا عصبية معينة قد يحفز أو يقلل مثل هذا النشاط في خلايا عصبية أخرى، وهذا يتوقف على كيفية ارتباط الخلايا العصبية المعنية. تخضع الشبكة كلها باستمرار لأنماط متغيرة من التنشيط، حيث أن الخلايا العصبية في الأعضاء الحسية تُحفَّز بأحداث في البيئة وتتفاعل مع الخلايا العصبية التي في الدماغ. وهكذا، لا يوجد "معالج مركزي" في الدماغ يماثل المعالج الموجود في الحاسوب ذي التصميم

التقليدي. ولهذا يمكن أن نصف الدماغ بـ "معالج معلوماتي" تقريبًا، معالج يستخدم معالجة **متوازية** وليس عملية **متسلسلة** على نطاق واسع(23).

إنَّ التمييزَ بين المعالجة المتسلسلة والمعالجة المتوازية يمكن شرحه شرحًا بدائيًا بالمثال البسيط الآتي. افترض أنَّ علينا مهمة عدِّ الكتب التي في مكتبةٍ ما. إحدى طرق إنجاز المهمة هي الحصول على شخص للقيام بهذه المهمة بكاملها من خلال عد كل كتاب على كل الرفوف. وهناك طريقة أخرى وهي إسناد كل رف إلى شخص، ومهمته هي عد الكتب التي على الرف، ثم نجمع كل التقارير التي يقدمها كل شخص لنصل إلى المجموع النهائي. يجب أن تصل الطريقتان إلى نفس الإجابة، لكن قد تكون الطريقة الثانية أسرع لأن هناك عدة أشخاص يعملون على أجزاء مختلفة من المهمة معًا، أو "بالتوازي". وقد تكون هذه الطريقة أيضًا أوثق، لأنه إذا أخطأ أحد الأشخاص في العد أو أقلع عن المهمة، سيبقى العدُّ الكليُّ صحيحًا تقريبًا - لكن إذا أخطأ الشخص المستخدم للطريقة الأولى، ربما ينتج خطأ فادح أو لن نحصل على إجابة أصلًا. وهناك فرق آخر بين الطريقتين، وهو أن الشخص المنفرد المستخدم للطريقة الأولى يجب أن يتمتع بقدرات متقدمة أكثر من الأشخاص المستخدمين للطريقة الثانية، لأنه يجب أن يكون قادرًا على عد رقم أكبر بكثير. تعمل الحواسيب الإلكترونية ذات التصميم التقليدي بطريقة مماثلة لطريقتنا الأولى: معالج مركزي قوي جدًّا ووحيد ينفذ كل خطوات برنامج ما بطريقة متسلسة كي يحل مشكلة معالجة معلوماتية. لكن، في الآونة الأخيرة، صُممت آلات تسمَّى آلاتٍ **اتصالية Connectionism**، بنيتها أشبه بالدماغ أو الجهاز العصبي الحيواني. في هذه الآلات، مهمة معالج معلوماتي ليست فقط المشاركة، كما في مثالنا التوضيحي،

(23) لمقدمة عامة للمعالجة المتوازية، انظر:
J. L. McClelland, D. E. Rumelhart and G. E. Hinton, 'The Appeal of Parallel Distributed Processing', in David E. Rumelhart and James L. McClelland (eds.), Parallel Distributed Processing: Explorations in the Microstructure of Cognition, Volume 1: Foundations (Cambridge, MA: MIT Press, 1986).

وإنما أيضًا التفاعل المتواصل بين الأجزاء المختلفة للنظام.

تتكوَّن الآلات الاتصالية من وحدات متعددة بسيطة مرتبة في طبقات ومتصلة ببعضها بطرق متعددة[24]. عادة ما يكون لهذه الآلات ثلاث طبقات من الوحدات: طبقة وحدات المدخلات، وطبقة وسيطة، أو وحدات "مخفية"، وطبقة وحدات المخرجات. كل وحدة في طبقة متصلة ببعض أو كل الوحدات التي في الطبقة الآتية. في الحالة الأبسط، قد يكون لدى الوحدة حالتان فقط ممكنتان من التنشيط: تشغيل وتعطيل. وستعتمد حالة التنشيط لوحدة وسيطة أو وحدة إخراجية على حالات النشاط للوحدات التي في الطبقات السابقة المتصلة بها وستعتمد على "شدات" و"أوزان" هذه الاتصالات. ويمكن تعديل شدات الاتصال، بحيث تتغير الطرق التي تتبعها أنماط التنشيط خلال نظام الوحدات. وسوف تعتمد حالةُ التنشيط لوحدة إدخال على البيانات التي تغذى بها الآلة، التي قد تصل، مثلًا، من جهاز استشعار. تشكل حالة التنشيط للوحدات الإخراجية للآلة استجابتها للبيانات التي تغذى بها. حتى من هذا الوصف البسيط، يمكن للمرء أن يرى كيف تشبه هذه الآلة الدماغ أو الجهاز العصبي الحيواني، ولم، من ثَمَّ، كثيرًا ما توصف بأنها شبكةٌ عَصَبِيةٌ اصطناعية.

على الرغم من البساطة الظاهرة لهذه الشبكات العصبية، إلا أن هذه الشبكات يمكن أن تؤدي مهام رائعة يصعب إنجازها باستخدام أساليب الذكاء الاصطناعي التقليدية. فمثلًا، هذه الشبكات جيدة في مهام التعرف على

---

(24) للاطلاع على مثال بسيط وواضح لعمل نظام اتصالي، انظر:
Paul M. Churchland, Matter and Consciousness, revised edn (Cambridge, MA: MIT Press, 1988), pp. 156-65.

إن تشيرشلاند مناصر متحمس للمقاربة الاتصالية للعقل، انظر كتابه:
The Engine of Reason, the Seat of the Soul: A Philosophical Journey into the Brain (Cambridge, MA: MIT Press, 1995).

وانظر أيضًا:
William Bechtel and Adele Abrahamsen, Connectionism and the Mind: An Introduction to Parallel Processing in Networks (Oxford: Blackwell, 1991).

الأنماط، مثل مهمة "التعرف على" الحروف الأبجدية المطبوعة بخطوط مختلفة أو بأشكال رديئة جزئيًا. علاوة على ذلك، يمكن أن تواصل الأداء الجيد بشكل معقول حتى عندما تكون بعض وحداتها معطوبة، لذلك هي قوية وموثوقة. لكنها، مثل أي جهاز عصبي عضوي، تحتاج إلى الخضوع إلى حمية "تدريبية" كي تستطيع أداء هذه المهام: وهذا يتضمن إجراء تعديلات على شدات الاتصال بين الوحدات لمواءمة استجابات الآلة للبيانات التي تغذى بها. هناك خوارزميات، أو قواعد حوسبية، تُمْلِي كيف يجب إجراء تلك التعديلات في فترة "التدريب"، خلال هذه الفترة تتعرض الآلة لعينات من نوع البيانات المتضمنة في مهمتها المتخصصة. إذن، ليس خيالًا كليًا أن نفكر في مثل هذه الآلات باعتبارها مكتسبةً لقدراتها بعملية قائمة على التجربة والخطأ، بل وحتى باعتبارها "متعملة من الخبرة".

رغم أن هذه الأمور قد تكون مثيرة للاهتمام من منظور تقني، إلا أننا بحاجة إلى أن نتساءل عن مدى أهميتها بالنسبة لفلسفة العقل. يعتقد بعض الفلاسفة أنها مهمة جدًا. هم يقولون إنه لو كانت الشبكات العصبية الاصطناعية توفر نموذجًا جيدًا لكيفية عمل الدماغ الإنساني، سوف يجب علينا أن نتخلى عن كثير من أفكارنا المدللة فيما يتعلق بالإدراك - مثلًا، افتراضنا من "علم النفس الشعبوي" أن إدراكنا يتضمن حالات اتجاهية قضوية، مثل الاعتقادات[25]. الإشكال هو أنه في حين أن الحاسوب ذا التصميم التقليدي يخزن ويعالج تمثيلات منفصلة للمعلومات، في صورة سلاسل من الرموز الآلية، فالآلات

(25) انظر خصوصًا:
William Ramsey, Stephen P. Stich and Joseph Garon, 'Connectionism, Eliminativism, and the Future of Folk Psychology', in J. E. Tomberlin (ed.), Philosophical Perspectives, 4 (Atascadero, CA: Ridgeview Press, 1990), reprinted in William Ramsey, Stephen P. Stich and David E. Rumelhart (eds.), Philosophy and Connectionist Theory (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1991) and in Cynthia Macdonald and Graham Macdonald (eds.), Connectionism: Debates in Psychological Explanation, Volume 2 (Oxford: Blackwell, 1995).

الاتصالية، حيث أنه قد يقال بأنها "تمثل" المعلومات بإطلاق، هي تقوم بذلك بطريقة "توزيع على نطاق واسع". وهذا يعني، أنه لا يوجد مكانٌ واحدٌ للمعلومات يمكن تحديدُه بأي مجموعة معينة من الوحدات، وإنما تتجسد كل المعلومات التي تتعامل معها هذه الآلة في نمطها الإجمالي للتنشيط وشدات الاتصال. وهكذا، فأي محاولة لمطابقة اعتقادات متميزة بحالات تمثيلية متميزة للدماغ الإنساني، سوف تُقوَّض، على ما يبدو، بالنماذج الاتصالية للإدراك البشري. إذا كان الأمر كذلك، فإن هذه النماذج تمثل تحديًا خطيرًا ليس فقط لعلم النفس الشعبي، وإنما أيضًا للوظيفية في فلسفة العقل - في الواقع، يبدو أنها تمد يد العون لأنصار المادية الإقصائية (انظر الفصل الثالث). لكن، في مقابل هذه النماذج، يؤكد منتقدوها أنها غير قادرة على التعامل مع المجالات العليا للإدراك البشري، مثل الفهم اللغوي والاستدلال، حيث يبدو أن نماذج الذكاء الاصطناعي التقليدية واعدة أكثر[26].

في الحقيقة، رغم ذلك، نحن لسنا مُجبرين على الاختيار بين بديلين صارمين، الذكاء الاصطناعي التقليدي والاتصالية، فيما يتعلق بتحديد أفضل السبل لنمذجة الإدراك البشري. فالمقاربات الهجينة ممكنة[27]. وهكذا، فالنماذج الاتصالية، بقدرتها على التعامل مع مهام التعرف على الأنماط، قد نستعين بها للنظر في بعض قدراتنا الحسّية والإدراكية، في حين أنه يمكن الاستعانة بالنماذج

---

(26) انظر:

Jerry A. Fodor and Zenon W. Pylyshyn, 'Connectionism and Cognitive Architecture: A Critical Analysis', Cognition 28 (1988), pp. 3-78, reprinted in Macdonald and Macdonald (eds.), Connectionism.

وللرأي المقابل انظر:

Paul Smolensky, 'On the Proper Treatment of Connectionism', Behavioral and Brain Sciences 11, (1988), pp. 1-74, reprinted in Macdonald and Macdonald (eds.), Connectionism.

وانظر أيضا في هذا الكتاب التبادلات اللاحقة بين سمولينسكي وفودور وآخرين.

(27) للمزيد انظر:

Andy Clark, Microcognition: Philosophy, Cognitive Science, and Parallel Distributed Processing (Cambridge, MA: MIT Press, 1989), ch. 7.

التقليدية للنظر في قدراتنا على الإستدلال المنطقي. إن حقيقة أن الدماغ الإنساني لديه تنظيم مادي يشبه إلى حد ما الآلة الاتصالية لا ينبغي أن تقودنا إلى افتراض أن تنظيمه الوظيفي يوصف الوصف الأفضل بنماذج اتصالية محضة. تجدر الإشارة إلى أن معظم التجريب على النماذج الاتصالية ينفَّذ واقعيًا باستخدام حواسيب تقليدية التصميم وليس باستخدام آلات اتصالية. لكن، بمجرد أن يكون ممكنًا استخدام آلة معالجة متسلسلة لنمذجة أعمال آلة اتصالية، فمن حيث المبدأ، يمكن أن تُستخدم آلة آلة اتصالية لنمذجة أعمال آلة متسلسلة. وهكذا، حتى إذا كان الدماغ البشري "آلة اتصالية" على مستوى تنظيمه المادي، فهذا لا يمنعه من احتمال أنشطة حوسبية يكون أفضل وصف لها من خلال نماذج الذكاء الاصطناعي التقليدية.

في الواقع، هناك شعور بأن أي آلة مهما كانت يمكن تسميتها "حاسوبًا"، أيًا كان تصميمها أو بنيتها، هي مكافئة لأي آلة أخرى، لأن كل منها مكافئ في قدراته الحوسبية لما يعرف الآن باسم "آلة تورينج عالمية"[28] (آلة تورينج هي جهاز بسيط جدًا يتكون من شريط طويل غير منتهٍ، يسجل المعلومات في شفرة رمزية، ورأس للقراءة يطبع أو يمحو الرموز ويحرك الشريط إلى اليسار أو إلى اليمين وفقًا لبرنامج محدد مسبقًا أو "جدول الآلة"). بالطبع، يمكن لتصميم الآلة أن يحدث فرقًا كبيرًا في مدى كفاءة وسرعة معالجتها للمعلومات، لكن، من حيث المبدأ، أي وظيفة يمكن أن يؤديها حاسوب بتصميم معين يمكن أن يؤديها حاسوب بأي تصميم آخر. وبسبب هذا التكافؤ، قد يقال إن حتى النماذج الاتصالية لا تقدم إجابة على التحدي الذي طرحته التجربة الفكرية التي قدمها

(28) هذه النقطة شرحها تورينج نفسه، دون التوغل في كثير من التقنيات، وذلك في عمله "Computing Machinary and Intelligence". لتقرير تقني أكثر، انظر:
Richard C. Jeffrey, Formal Logic: Its Scope and Limits, 2nd edn (New York: McGraw-Hill, 1981), ch. 6, or George S. Boolos and Richard C. Jeffrey, Computability and Logic, 3rd edn (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), ch. 3 and ch. 6.

سيرل: الغرفة الصينية، إذا كان هذا التحدي حقًّا يُعتقد أنه تحدي خطير. إذا كان سيرل محقًّا في اقتراحه أن حوسبة كهذه لا يمكن أن تخبرنا بأي شيء فيما يتعلق بالإدراك، لأنها تتضمن فقط "النحو"، وليس "الدلالات"، ففكرته إذن تبدو منطبقة أيضًا على النماذج الاتصالية كما هي منطبقة على النماذج التقليدية للذكاء الاصطناعي.

ومن ثَمَّ، يبدو أن ظهور الاتصالية لا يغيِّرُ أو لا يحل المسائل الفلسفية طويلة الأمد المتعلقة بإمكانية الذكاء الاصطناعي. ربما سنكون، في الوقت المناسب، قادرين على بناء آلات روبوتية بتصميم اتصالي يبدو أنها تتعلم من خلال عمليات التعليم والتنشئة الاجتماعية قريبة من تلك العمليات التي يخضع لها الطفل الإنساني في سنواته التكوينية، ويبدو أنها فاعلة بشكل مستقل، ومحفزة بأهدافها الخاصة. مثل هذه الآلات بالتأكيد تستحق أن نطلق عليها "ذكية"، وستكون قطعًا "اصطناعية". ومن ثم يتحقق حلم الذكاء الاصطناعي. ومع ذلك، من المتصور تمامًا أن صانعي هذه الآلات لن يفهموا أساس قدراتها الإدراكية أكثر من فهم علماء الأعصاب الحاليين للقدرات الإدراكية للدماغ الإنساني. وعلى وجه التحديد، ليس هناك ما يضمن أنَّ **الحوسبة** تمدُّنا بمفتاح الإدراك.

خلاصة

في هذا الفصل، رأينا أنَّ الأمر ليس سهلًا - كما يَحْمِلُنا بعض العلماء على أن نعتقد - أن نوضح تجريبيًّا أن البشر غير عقلانيين أو أن الآلات يمكن أن تفكر. لا ينبغي استبعاد أي من الاحتمالين، لكن المزاعم التجريبية والنظرية المقدمة لصالحهما مفتوحة أمام شكوك عديدة. فمن ناحية، السبيل الذي يتخذه الناس في المشاكل الفكرية مفتوحٌ أمام العديد من التفسيرات المختلفة وكثيرًا ما لا يكون هناك إجابة ثابتة على سؤال أي الحل "الصحيح" لحل مشكلة ما. إن المسائل المعيارية المتعلقة بيفية التفكير بشكل صحيح ليست، على أي حال، من عمل العلماء التجريبين، وإنما هي من عمل المناطقة والرياضيين ومنظري

القرارات والفلاسفة - وبين كل هؤلاء السابقين في كثير من الأحيان نزاع فيما يتعلق بهذه المسائل تحديدًا. إن مفهوم "العقلانية" في حد ذاته - الذي رأينا أنه غامض للغاية - هو مفهوم معياري الطابع ومن ثم هو مفهوم لا يمكن تحديده تطبيقه على أسس تجريبية محضة.

من ناحية أخرى، فإن آفاق الذكاء الاصطناعي ليست مبشِّرةً بالقدر الذي يريد منا المتعصِّبون له أن نفترض. إن مفهوم "الذكاء"، مثل مفهوم "العقلانية"، هو مفهومٌ مثيرٌ للنزاع وليس هناك معيار صحيح لا نزاع عليه لتطبيقه. إن اختبار تورينج يواجه اعتراضًا مفاده أنه مستوحى من افتراضات سلوكية ويركز تركيزًا ضيقًا جدًّا على الدليل اللفظي للذكاء. وقد يكون معرضًا للهجوم بالاستناد إلى تجربة الغرفة الصينية، التجربة الفكرية لسيرل. تبدو مشكلة الإطار ممثلة لتحدي هائل لنماذج الذكاء الاصطناعي القائمة على البرمجة، في حين أن النماذج الاتصالية تبدو مقيدة في نطاقها التطبيقي الممكن لقدرات إدراكية منخفضة المستوى إلى حد ما. الأهم من ذلك، أنه ليس حتى من الواضح بعد أن حوسبة من **أي** نوع، سواء تضمَّنت معالجةً متسلسلة أو معالجةً متوازية، تمدنا بمفتاح القدرة الإدراكية الإنسانية. إن الحوسبة هي بوضوح **إحدى** قدراتنا الإدراكية - وهي قدرة نجدها مفيدة جدًّا لدرجة أننا طورنا آلات لتنفيذها من أجلنا. لكن أن ننظر إلى عمليات تلك الآلات على أنها تقدم لنا نموذجًا **لكل** أنشطتنا الإدراكية يبدو محل شك مثل مبالغة مجازية. إن هذا يتجاهل فيما يبدو العديد من أوجه حياتنا العقلية التي لا تنفصل عن الإدراك الإنساني، مثل الإحساس والعاطفة، ويتجاهل الجوانب البيولوجية لطبيعتنا التي تجعلنا مخلوقات غرضية تسعى إلى أهداف. إن المخلوق الذي بلا أهداف لا يمكن حقًّا أن نقول عنه أنه يفكر، لأن التفكير يهدف إلى الحقيقة أو إلى الفعل الناجح. وما دام الأمر كذلك، فالآلات التي هي من صنعنا لا يمكن حقًّا أن نقول عنها أنها تفكر، لأنها بالتأكيد ليس لديها أهداف خاصة بها تسعى إليها. إذن، كيف يمكن لها أن تمدنا بنماذج مناسبة لقدراتنا الإستدلالية والفكرية؟ إننا سنحسن صنعًا إذا أبقينا، في الوقت الحالي، على تشكيكٍ صحيٍّ فيما يتعلق بآفاق الذكاء الاصطناعي.

9
الفعل والقصد والإرادة

هناك نقطةٌ مُهمةٌ برزت من الفصل الأخير، وهي أنه حتى الجانب "الفكري" للعقل البشري كقُدرتنا على الاستدلال لا يمكن أن يُفصل عن طبيعتنا كمخلوقات مستقلة ساعية إلى أهدافٍ تتمتع بحالات تحفيزية معقدة، تتضمن المقاصد والإحساسات والعواطف. حتى التفكير النظري المحض، الذي يهدف إلى الحقيقة، هو نشاط موجه نحو هدف يتطلب دافعًا. نحن لا يمكننا أن نهدف إلى الحقيقة تجريديًّا. فالتقدُّم في العلوم يقوم على التركيز على مشاكل معينة، يجب أن تُتصوَّر كمشاكل إذا كان على الباحثين أن يُدفعوا لمحاولة حلها. إن البشر، مثل الرئيسيات الأخرى، هم مخلوقات تتمتع طبيعيًّا بدرجة عالية من الفضول. والكائن الذي لا فضول عنده لا يمكنه أبدًا أن ينخرط في عمليات عقلية، لأنه ليس هناك دافع لتكوين فرضيات، ولا للبحث عن تأكيد أو دحض للبيانات التجريبية، ولا لاختيار قضايا معينة كمقدمات لحجة ما. إن الفضول الإنساني هو، على الراجح، سمة لتاريخنا التطوري مُنحناها كنتيجة للانتخاب الطبيعي. إن الفضول قد يقتل القطة، كما يقول المثل، ولكن كما يبدو معقولًا، فدرجة عالية باعتدال من الفضول أقرب إلى أن تزيد فرص بقاء المخلوق على قيد الحياة، ونحن البشر قد يكون لدينا ذلك جزئيًّا على الأقل لأن المنافسين الأقل فضولًا لأسلافنا لم يبقوا لتمرير جيناتهم. ومع ذلك، إذا كان لا بد من شرح سمة إنسانية عالمية مثل الفضول بهذه الطريقة التطورية، يجب أن يكون محل شك ما إذا كانت سمة يمكن ببساطة اختراعها اصطناعيًّا و"تنصيبها" على حاسوب. فجذورها البيولوجية هي بالتأكيد عميقة جدًّا بحيث يكون ذلك لا معنى

له. وربما هذا السبب هو السبب الأكثر أساسية لإنكار أن الحواسيب يمكن، بأي معنى حرفي، أن تكون كائنات عقلانية.

إذا كان هذا الاستنتاج مدعومًا بالتأمُّل في طبيعة التفكير النظري، فلا بد أن يكون مدعومًا أكثر باعتباراتٍ تتعلق بطبيعة التفكير العملي، الذي يكون هدفه الصريح تمامًا هو الفعل المرضي لرغبات المفكر. إن طبيعة الفعل القصدي ودوافعَه هي ما سننتبه إليه في هذا الفصل. من بين الأسئلة التي ينبغي أن نفحصها ما يلي. أولًا، ماذا نعني، أو ماذا ينبغي أن نعني، بـ "الفعل"؟ تحديدًا، كيف ينبغي أن نميز بين أفعال الشخص والأمور التي "تحدث" فقط لهذا الشخص؟ ومن ثَمَّ، هل يصح وصف بعض الأفعال بأنها أفعال "قصدية" وأفعال أخرى بأنها "غير قصدية" - وإذا كان الأمر كذلك، ما الذي يعتمد عليه هذا التفريق؟ أم ينبغي لنا أن نقول، بدلًا من ذلك، أن نفس الفعل قد يكون قصديًّا تحت وصف واحد لهذا الفعل لكن قد يكون غير قصدي تحت وصف آخر؟ بشكل أعم، كيف ينبغي أن تكون الأفعال **متفردة**؟ - ما الذي يُعَدُّ "نفس الفعل"، في مقابل ما يعد فعلين متميزين؟ هل هي سمة مميزة لكل الأفعال أن تتضمن **محاولة** - وهل المحاولة ليست إلا ما يطلق عليه بعض الفلاسفة "الإرادة"؟ ما الذي ينبغي أن نعنيه، بـ "حرية الإرادة"، إن وُجدت، وهل نحن نمتلكها؟ ما الذي يدفعنا نحو تصرف معين؟ ما هي أدوارُ مِثْلِ هذه الحالات العقلية كالاعتقادات، والرغبات، والمقاصد، والعواطف في الهيكل التحفيزي للفاعلية الإنسانية؟ وكيف ترتبط مبرراتنا للفعل بأسبابِ أفعالِنا؟

الفاعلون والأفعال والأحداث

في اللغة اليومية، نميز عادة بين الأشياء التي **يقوم بها** الشخص - أفعاله - والأشياء التي فقط "تحدث" له. فمثلًا، إذا تعثر شخص وسقط نقول أن سقوطه هو مجرد حدث وقع له، في حين أنه إذا قفز شخصٌ من سُلّم نقول إنّ قفزه هو فعل قام به. ما الفرق الذي نلمح إليه هنا؟ بالنسبة للملاحِظ العادي، قد يكون

سقوط شخص مشابه بالضبط لقفزه، إذا ركزنا فقط على الطريقة التي يتحرك بها جسد الشخص، قد لا نستطيع أن نميز أي فرق على الإطلاق بين الحالتين. ولذلك، قد نميل إلى أن نقول إن الفرق عقلي محض، يتعلق بالحالات النفسية للشخص محل النظر وتعلقها السببي بحركة جسده. وفقًا لمثل هذه المقاربة، فإن فعل القفز ليس إلا حركة جسدية معينة، لكنها مُسبَّبَةٌ بنوعٍ معين من الحالة العقلية، أو بمزيج من الحالات العقلية - ربما، مثل، مزيج مناسب من الاعتقاد والرغبة. وعلى هذا الرأي، هذه الحركة الجسدية نفسها، أو الحركة المماثلة لها بالضبط، قد تحدُث دون أن تكون فِعلًا على الإطلاق، إذا كان لها أسباب مختلفة - على سبيل المثال، إذا كانت مُسببَّةٌ عن ظروفٍ خارجية تمامًا عن الشخص المعنيّ، مثل عاصفة مفاجئة من الرياح. أن نقول بهذا الرأي هو أن ننكر، ضمنًا، أن الأفعال تشكل فئة أنطولوجية متميزة في حد ذاتها: وهذا يعني أنها ببساطة أحداثٌ تصادف أن يكون لها أسبابٌ عقلية من أنواع مناسبة معينة.

لكن هناك إشكال على هذا الرأي. يبدو أنه يستغل غموض تعبير "الحركة الجسدية bodily movement". فأحد معنيَيْه، أن الحركة الجسدية هي نوعٌ معين من الحركة في جسد الشخص: لذا دعنا نطلق على حركة جسدية بهذا المعنى **نُقْلَةٌ جسَدِيّة bodily motion**. ومع ذلك، المعنى الآخر لهذا التعبير، هو أن الحركة الجسدية هي **تحريك** الشخص لجسده بطريقة من نوع معين - ومن الآن فصاعدًا دعونا نُبْقِ تعبيرَ "الحركة الجسدية" بهذا المعنى حصرًا. النقطة الأساسية هنا هي أن الفعل "يتحرك" له معا معنى لازم ومعنى متعدي[1]. نحن نستعمل الأول مثلًا عندما نقول أن الأرض **تتحرك** حول الشمس. لكن نستخدم الثاني عندما نقول إنّ الشخص **يحرك** أطرافه كي يمشي. الآن، يبدو واضحًا أنه عندما يتعثَّر الشخص ويسقط، أن سقوطه هو فقط **نقلةٌ جسدية**، لكن عندما يقفز الشخص من سُلّم فهو ينخرط في شكل من أشكال **الحركة الجسدية**. وانخراط

---

(1) عن التمييز بين المعنى اللازم والمتعدي للفعل "يتحرك"، انظر:
Jennifer Hornsby, Actions (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), ch. 1.

الشخص في شكل من أشكال الحركة الجسدية هو أن الشخص **يجعل جسده يتحرك** بطريقة معينة - أي، أن **يتسبب** هذا الشخص في إحداث نوعٍ معيّنٍ من الانتقال في جسده. لكن إذا كان فِعْلُ الشخص للقفز هو تسبُّبُه في نُقْلَة جسدية معينة، فمن المؤكد أنه لا يمكن **مطابقته** ببساطة بهذه النقلة الجسدية. في الواقع، يبدأ الآن النظر بعين الريبة فيما إذا كان يمكن أن نصف على نحو صحيح فعلًا كهذا باعتباره حدثًا أصلًا، لأنه يبدو، بالأحرى، أن الشخص هو المسبب لحدث. وهذا يقترح أن الأفعال، في النهاية، تشكل فئةً أنطولوجية متميزة بحدٍّ ذاتها.

النقطة المهمة التي يجب أن تلاحَظ فيما يتعلق بالتوصيف السابق للفعل هو أنه يُوظِّفُ ما يبدو مفهومًا مميزًا للتسبيب - ما يسمى أحيانًا "تسبيبًا فاعلًا"[(2)]. وهو ما يناقض قياسًا ما يسمى "تسبيب حادث". والتعبير النموذجي للتسبيب الحادث هو الآتي: "تسبب الانفجار في انهيار المبنى". هنا حدث واحد يقال أنه سبب لحدث آخر. لكن في تعبير عن التسبيب الفاعل، يقال أن الشخص - الفاعل - سبب، أو السبب، لحدث، كما في " تسبب جون في انهيار المبنى". وفي كثير من الأحيان، عندما نعبر عن تسبيب فاعل مثل هذا، يمكننا توسيع التعبير بأن نقول **كيف** تسبب الفاعل في الحدث المعني. وهكذا، قد نقول أن جون تسبب في انهيار المبنى **بإشعال بعض الديناميت**. لكن لاحظْ أنّ إشعال بعض الديناميت هو في نفسِه إجراءُ نوعٍ معيّنٍ من الفعل، بما في ذلك التسبيب الفاعل: لأن إشعال بعض الديناميت هو التسبُّب في جعل الديناميت ينفجر، أي

---

(2) عن مفهوم التسبيب الفاعل انظر بالخصوص:
Richard Taylor, Action and Purpose (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966), ch. 8 and ch. 9; Arthur C. Danto, Analytical Philosophy of Action (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), ch. 3; and Roderick M. Chisholm, 'The Agent as Cause', in Myles Brand and Douglas Walton (eds.), Action Theory (Dordrecht: D. Reidel, 1976).

لكن انظر أيضًا:
Chisholm, Person and Object: A Metaphysical Study (London: George Allen and Unwin, 1976), pp. 69-7, and, for discussion, Hornsby, Actions, pp. 96ff.

هو سبب لحدث ما، وهو انفجار الديناميت. ومرة أخرى، ربما نستطيع أن نقول **كيف** تسبب الحدث: فمثلًا، قد نقول أن جون تسبب في انفجار الديناميت **بدفع مكبس المفجّر.**

الآن، من السهل أن نرى أننا بدأنا هنا في الارتداد، الذي كان من الأفضل ألَّا يكون ارتدادًا بلا نهاية. جون تسبب في انهيار المبنى بإشعال الديناميت؛ وهو تسبب في انفجار الديناميت بدفع المكبس، وهو سبّب خفض المفجر بتحريك ذراعه...لكن ماذا عن نقله لذراعه - كيف سبب جون **هذا** الحدث؟ هنا نحن نتحدث حول انخراط جون في حركة جسدية من نوع معين، وهي **تحريكه** لذراعه بطريقة معينة وهكذا تسبب في نوع معين من الانتقال في ذراعه. لكن - باستثناء الظروف غير العادية - لا يبدو أن الشخص يتسبب في انتقال في ذراعه **بعمل شيء آخر**، على النحو الذي يسبب فيه الشخص انهيار مبنى بإشعال بعض الديناميت. بالطبع يمكن للمرء أن يتسبب في انتقال ذراعه بسحب حبل متصل به، باستخدام الذراع الآخر - لكن بالتأكيد لن يكون هذا حالة عادية. عادة، يبدو أن الشخص يتسبب في انتقال ذراعه فقط **بتحريكه.** ولهذا السبب، فأفعال كهذا كثيرًا ما تسمى أفعال أساسية ويُفترض على نطاق واسع أنها تقتصر على أنواع معينة من الحركة الجسدية(3).

ينبغي أن يقال إنه ليس كثير من الفلاسفة مُرحِّبين باعتبار مفاهيم التسبيب الفاعل والفعل الأساسي أولِيَّةً أو لا يمكن اختزالُها. فمعظمهم يقول إنَّ التسبيبَ الفاعل لا بد، في نهاية الأمر، من اختزاله إلى تسبيب حادثٍ. وهكذا، تأمل في فعل جون لتحريك ذراعه، بالطريقة "العادية" - أي، كحالة فعل "أساسي".

---

(3) عن مفهوم "الفعل الأساسي" انظر:
Arthur C. Danto, 'Basic Actions', American Philosophical Quarterly 2 (1965), pp. 141-8, and also Danto, Analytical Philosophy of Action, ch. 2.

ولمزيد من النقاش انظر كتابي:
Subjects of Experience (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 144-5 and 150-2.

افترض، مثلًا، أن جون ببساطة يرفع ذراعه، كما قد يفعل طفلٌ في مدرسة كي يجذب انتباه المدرّس. هنا جون يتسبب في رفْعِ ذراعه، كانتقالٍ جسدي معين ومن ثم كحدث معين. إذا سألنا جون **كيف** سبَّب هذا الحادث، فمن المرجح أن يقول إنه ببساطة شديدة رفع ذراعه - وليس بالقيام بأي شيء **آخر**. لكن هذا لا يعني أن لا شيء آخر قد سبب الحدث المعني. في الواقع، يُفترض على نحو معقول أن رفع جون لذراعه كان سببه سلسلة كاملة من **الأحداث** السابقة، الحادثة في عضلات جون وجهازه العصبي المركزي. الآن، هل هذه الأحداث سببها **جون**؟ ليس من الراجح أن يجيب جون نفسُه بالإيجاب، لأنه من المحتمل جدًا أنه سيُقِرُّ بأنه جاهلٌ تمامًا بالأحداث المعنية. علاوة على ذلك، افتراضْ أن جون قد سبَّب هذه الأحداث يبدو متعارضًا مع ادعاء أن رفع جون لذراعه كان فعلًا "أساسيًا". لكن قد يقال بدلًا من ذلك إن تسبيب جون لرفع ذراعه - فعله "الأساسي" - **يكمن في** هذه الأحداث المسببة لرفع ذراعه. إن هذا سيكون تقليلًا لنموذج التسبيب الفاعل إلى نموذج التسبيب الحادث. على هذا الرأي، القول بأن الفاعل A سبب حدثًا e هو القول بأن بعض الأحداث الأخرى المتضمنة لـ A قد سببت e - تحديدًا، أحداث معينة في الجهاز العصبي المركزي لـ A.

ومع ذلك، فهناك اعتراضٌ على هذا الرأي، وهو أننا سنُغفل فيما يبدو التمييزَ بين الأفعال الفاعلة وتلك الأحداث التي "حدثت" فقط للفاعل - لأن الأحداث التي تقع في الجهاز العصبي المركزي للفاعل تبدو أنها تنتمي لهذه الفئة الأخيرة. حتى إذا حاولنا تخفيف الاقتراح بأن نقول أن بعض هذه الأحداث التي في الجهاز العصبي المركزي ستكون في الواقع (مطابقة لـ) أحداث عقلية معينة، مثل استهلال onset رغبة الفاعل في تحريك ذراعه، قد يظل الاقتراح فيما يبدو **يقصي** فعلًا الفاعلية لا "يختزلها" فقط. ومن ثم نحصل على صورة الشخص كمجرَّدِ مرَكبةٍ لسَيْلٍ من الأحداث المترابطة فيما بينها سببيًا، ولا يكون الشخص بأي معنى جادًا مبدعًا أو مُنشئًا هذه الأحداث. من ناحية أخرى، قد

يبدو من الصعب أن نقاوم هذه الصورة، بالنظر إلى أن الحتمية السببية تسود العالَمَ المادي. لأنه لا يبدو أن هناك سبيلًا للسَّماح لـ **جون** ليكون سببَ رفْعِ ذراعِهِ بأي معنى يجعل من تسببه لهذا الحدث مكمل أو منفصل عن تسبب هذا الحدث بأحداث فيزيائية محضة. لن أحاول حل هذه المشكلة هنا، لكننا سنعود إليها لاحقًا في هذا الفصل.

القصدية

في الفصل السابق، أشرتُ إلى رأيٍ شائع مفادُه أنَّ الأفعال، بدلًا من أن تشكِّل فئةً أنطولوجية متميزة بحد ذاتها، ليست إلا أحداثًا تصادَفَ أنّ لها أسبابًا عقلية من أنواع معينة مناسبة. تُعتبرُ الأحداثُ المعنية حركاتٍ جسديةً - بمعنى **نقلات جسدية**، الآن - والأسباب العقلية حالات اتجاهية قَضَوِية، مثل الاعتقادات والرغبات، أو، بشكلٍ أدقَّ، الأحداث التي هي "استهلالات onsets" هذه الحالات. يُقدَّم هذا الرأي عادة مرتبطًا بتقرير عن مفهوم مهم **للقصدية**. ومع ذلك، فمصطلح "القصدية intentionality" غامض، وكذلك معرضًا للالتباس مع مصطلح مختلف تمامًا "المفهومية intensionality" (حيث "s" محل "t")، ولذا فلا بدّ من توضيحٍ لفظيٍّ تمهيدي عند هذه النقطة.

يُستخدم مصطلحُ "المفهومية" في الدلالات الفلسفية لوصف السياقات اللغوية التي هي "لا ماصداقية". وهكذا، فسياق "S يعتقد أن.." ليس سياقًا ماصداقيًا، أو هو سياق **مفهومي**، لأن هذا السياق عندما يُكمَل بجملةٍ تحتوي على تعبيرٍ إشاري، فالقيمة الصِّدْقِيَّةُ للجملة المتكوّنة كلها يمكن تغييرُها بتبديلِ التعبير الإشاري بآخر بنفس المرجع. فمثلًا، سياق "يعتقد جون أن جورج إليوت كان روائيًّا عظيمًا" قد تكون صحيحًا في حين أن جملة "جون يعتقد أن ماري آن إيفانز روائية عظيمة" خاطئة، حتى لو كان "جورج إليوت" و"ماري آن إيفانز" هما الشخصُ نفسهُ. الآن، كما أشرتُ، فالقصدية هي نفسها غامضة. إن للقصدية معنى فلسفيًّا تقنيًا، حيث تُستخدم لوصف الخاصية التي تمتلكها بعض

الكيانات - خاصة الحالات العقلية ذات المحتوى - "عن" أشياء خارجها (انظر الفصل الرابع والفصل السابع). وهكذا، فإن اعتقاد جون بأن جورج إليوت كان روائيًّا عظيمًا هو حالة **قصدية** لأنها "عن" شخصٍ معين، و في الواقع "عن" روائييْن. من الواضح، أن هناك بعضَ الروابط الوثيقة بين القصدية بهذا المعنى والمفهومية، وهو ما سأعود إليه قريبًا. ومع ذلك، في الأخير، هناك أيضًا معنى يومي مألوف أكثر لـ "القصدية"، حيث تستخدم لتمييز **الأفعال**. وهكذا، على هذا المعنى قد نقول أن جون يرفع ذراعه **قصديًا** وبقيامه بذلك طعن جاره في عينه **عن غير قصد**. وبطبيعة الحال، على هذا المعنى نقول أيضًا أن الناس لديهم **مقاصد** للقيام بأفعال معيّنةٍ، عادةً في وقت ما في المستقبل. إن الحديث عن مِثل هذه المقاصد من شأنه أن يؤدي إلى التباس، لأن **قصد فعل ما** هو بوضوح **حالة عقلية قصدية**، من حيث أنها "عن" فعل مستقبلي، لكن، أضفْ إلى ذلك أن سياق " Sيقصد..." هو **سياق مفهومي**. ومن ثم فالتصورات الثلاثة كلها حاضرة في هذه الحالة(4).

الآن، ماذا نعني بالضبط عندما نقول، مثلًا، إن جون وصل إلى مملحة المائدة **قصديًا** ونقابل بين هذا وحقيقة أنه في قيامه بذلك قد أسقط الكوب دون قصد؟ قد يتبادر إلى ذهننا هو أننا نتحدث هنا عن نوعين مختلفين من الأفعال، القصدي وغير القصدي. لكن، بعد أن نفكر، قد نتساءل عما إذا كان وصول جون إلى المملحة وإسقاطه للكوب ينبغي أن تُعتبر حقًّا فعلين منفصلين. ربما، في النهاية، هما الفعل نفسه، موصوفًا بطريقتين مختلفتين. هذا، بالتأكيد،

(4) في الواقع من المسائل الخلافية ما إذا كانت المقاصد تشكّل أنواعًا حقيقيةً لحالة عقلية أو ما إذا كان الحديث عن "المقاصد" يمكن اختزاله إلى الحديث عن الاعتقادات والرغبات والأفعال التي تسببها: انظر:

Bruce Aune, Reason and Action (Dordrecht: D. Reidel, 1977), pp. 53ff, and Donald Davidson, 'Intending', in his Essays on Actions and Events (Oxford: Clarendon Press, 1980).

ونظرا لوضعها الخلافي سوف أقول القليل فيما يتعلق مباشرة بالمقاصد في هذا الفصل، مركّزًا بدلًا من ذلك على ما الذي يجعل أيَّ فعلٍ "قصديًا".

سيكون رأي هؤلاء الفلاسفة الذين يتمسكون بأن الأفعال هي مجرد نقلات جسدية بأسباب عقلية من أنواع معينة مناسبة - الرأي المذكور في بداية هذا الفصل. وفقًا لهذا الرأي، فإن وصول جون إلى المملحة وإسقاطه للكوب - بافتراض، كما نقول، إنه أسقط الكوبَ "في" وصوله إلى المملحة - هو نفس النقلة الجسدية، بنفس الأسباب العقلية. طالما أن هذه النقلة الجسدية تقرب يد جون من المملحة، قد يوصف بأنه فعل الوصول إلى المملحة، وطالما أن أحد آثاره هو سقوط الكوب، فقد يوصف بأنه فعل إسقاط الكوب. لكن كيف يمكن لنفس الفعل أن يكون في نفس الوقت قصديًّا وغير قصدي؟ بسهولة جدًّا، إذا كان السياق "قام S قصديًّا بـ..." **سياق مفهومي**. إذا كان الأمر كذلك، فمن الممكن إكمال هذه العبارة بوصفيْن مختلفيْن للفعل نفسِه لينتج جملتيْن تختلفان في القيم الصدقية. وليكن الوصفين المذكورين، مثلًا، "الوصول إلى المملحة" و "إسقاط الكوب": إذن قد تكون جملة " S قام بالوصول إلى المملحة" صحيحة حتى لو كانت جملة " S قام بإسقاط الكوب قصدًا" خاطئة. (بالطبع، جملة " S قام بإسقاط الكوب قصدًا" هي طريقة متكلفة للغاية للقول أن "S أسقط الكوب قصدا"، لكنها إعادةُ بناءٍ مفيدةٌ لأغراضنا الحالية لأنها تعبِّرُ صراحةً عن مفردة واحدة تُشير إلى فعل).

إنَّ الفلاسفة الذين يتبنَّوْن المقاربةَ السابقة للفعل القصدي عادةً ما يقولون إن فعلًا ما يكون قصديًّا أو غير قصدي **تحت وصف** ونفس الفعل قد يكون قصديًّا تحت وصف لكنه غير قصدي تحت وصف آخر. بالإضافة ذلك، هذا يمكنهم من تقديم تقرير بسيط وجذاب ظاهريًّا للتمييز بين الأفعال والأحداث التي "تحدث" فقط للناس. فيمكنهم القول أن الفعل الذي هو ببساطة حدث - وبشكل أدق، نقلة جسدية - يكون قصديًّا تحت وصف ما(5). **وهكذا، فإسقاط**

---

(5) عن فكرة أن الفعل هو حدث قصدي تحت وصفٍ ما، انظر:
Donald Davidson, 'Agency', in Robert Binkley, Richard Bronaugh and Ausonio Marras (eds.), Agent, Action, and Reason (Toronto: University of Toronto Press, 1971), reprinted in Davidson, Essays on Actions and Events.

جون للكوب، **رغم أنه فعل غير قصدي (تحت هذا الوصف) يظل فعلًا** لجون، لأنه فعل قصدي تحت وصف "الوصول إلى المملحة". لكن، مثلًا، وميض عين جون لا إراديًّا عندما يلوح شخص بيده في وجهه ليس فعلًا لجون، لأنه ليس قصديًّا تحت **أي** وصف.

بطبيعة الحال، لا يزال هذا يترك للفلاسفة القائلين بهذا الرأي مهمةَ تحديدِ ما الذي يجعل فعلًا ما تحت وصف معين قصديًّا؟ وهنا يميلون إلى تبني النوع الآتي من التقارير[6]. لنفترض أن S هو شخص و e هو حدث وليكن انتقال جسم S. يقال على ذلك ما يلي:

1 - الحدث S يكون مقصودًا من D تحت وصف القيام بـ e إذا فقط كان سبب e هو (استهلالات onsets) حالات اتجاهية قضوية معينة لـ S، حيث تشكل هذه الحالات أسبابًا لـ S للقيام بـ D في هذه الظروف.

مثلًا: انتقالُ يد جون كان مقصودًا من جون تحت وصف **الوصول إلى المملحة** لأن ما سبَّبه هو اعتقاداتُ ورغباتُ جون التي شكَّلت، بالنسبة لجون، أسبابَه **للوصول إلى المملحة**. لكن، رغم أن هذه النقلة ليد جون يمكن وصفها أيضًا على أنها فعل إسقاط الكوب، إلا أن المعتقدات والرغبات التي تسببت في حدوث ذلك **لا** تشكل، بالنسبة لجون، أسبابًا لإسقاط الكوب، ومن ثَمَّ الفعل

(6) إن تقرير القصدية التالي مصوغٌ صياغة فضفاضة بالنسبة إلى التقرير الذي يبدو صريحا في عمل:
Donald Davidson: see, especially, his 'Actions, Reasons, and Causes', Journal of Philosophy 60 (1963), pp. 685-700, reprinted in his Essays on Actions and Event.
لكن آراء ديفيدسون الدقيقة قد تطوَّرت إلى حد كبير على مر السنين، كما يشرح في مقدمته لكتابه الأخير، ولهذا تجنبت أن أنْسِبَ صراحةً لديفيدسون أيَّ مذهبٍ وصفتُه أعلاه. ولنقاشٍ نقديٍّ لآراء ديفيدسون، انظر:
Ernest LePore and Brian McLaughlin (eds.), Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson (Oxford: Blackwell, 1985), part 1, and Bruce Vermazen and Merrill B. Hintikka (eds.), Essays on Davidson: Actions and Events (Oxford: Clarendon Press, 1985).

لا يكون الفعل قصديًا لجون تحت هذا الوصف. قد تشمل الاعتقادات والرغبات المذكورة، مثلًا، اعتقاد جون بأن المملحة ممتلئة ورغبته في مزيد من الملح في طعامه (في تقارير أكثر تطورًا، فالتصور الأعم لـ "طليعة الاتجاه pro-attitude" قد يستشهد به، بدلًا من التصور الخاص لـ "الرغبة"؛ لكن، بكل تأكيد، يقال عمومًا أن الحالات الإدراكية المحضة، مثل الاعتقادات تؤخذ عادة على أنها لا يمكن في حد ذاتها أن توفر أسبابًا دافعة للفعل[7]. وسنتناول هذه مع موضوع علل reasons الفعل بمزيد تفصيل لاحقًا. وفي نفس الوقت، سننظر في مشكلة "السلاسل السببية المنحرفة" المحيطة بـ (1)، وهي مماثلة للمشكلة المحيطة بالنظرية السببية للإدراك التي ناقشناها في الفصل السادس).

إن التقرير السابق للفعل والقصدية هو حُزمةٌ جذابة، لكنها مُعرَّضةٌ للتشكيك على أسس عديدة. فقد يشعر بعض الفلاسفة بسبب أن التقرير يتخلّى عن أي تصور تمييزي للتسبيب الفاعل بأنه لا يمكن حقًّا الظَّفَرُ باختلافٍ بين الأفعال الحقيقية والأحداث التي "تقع" فقط للناس. وقد يختلف بعض الفلاسفة مع رؤية التقرير للسوابق السببية للفعل، ربما على أساس أنها لا تقر بأي دور لمفهوم الإرادة. وهذه المسألة سنعود إليها قريبًا. وقد يعارض فلاسفة آخرون افتراضات التقرير المتعلقة **بتفرد** الأفعال - وهذه الشكوك هي ما سنتناوله الآن.

تفرُّدُ الأفعال

في مثالٍ شهيرٍ يرجع إلى إليزابيث أنسكومب، يوصف إنسان بأنه سمّم سكان منزل بضخِّ مياهٍ مُلوثة في مخزونها الآتي من المورد، مما أدى إلى شرب

(7) إن مصطلح "طليعة الاتجاه pro attitude" يعود إلى ديفيدسون، انظر كتابه "Action, Reasons, Causes". ويعود المذهب القائل بأن الحالات الإدراكية في حد ذاتها لا يمكن أبدًا أن تحفز أفعالًا إلى ديفيد هيوم، انظر كتابه:
Human Nature, ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978), bk. II, part III, sect. III, 'Of the influencing motives of the will' (pp. 413-18).

السكان وحدوث عواقب مميتة[8]. هناك طرق متنوعة لوصف ما يفعله هذا الشخص: هو يحرك ذراعه، وهو يضغط على مقبض المضخة، وهو يضخ الماء من المورد، وهو يلوث مخزون الماء الآتي للمنزل، وهو يسمم سكان المنزل، وهو يقتل سكان المنزل. لكن هل هذه الأشياء الستة المختلفة هي أشياء يفعلها، أم مجرد ستة طرق مختلفة لوصف فعل واحد؟ عادة، عندما نقول إن شخصًا ما يقوم بشيئين مختلفين في نفس الوقت، يكون في ذهننا شيئًا مثل أداء البهلوان، حيث يتلاعب بالعديد من العصا وفي نفس الوقت يثبت كرة على عصا يُمْسِكها بفمه. لكن هذه ليست الطريقة التي نفكِّر بها في مثال أنسكومب. إن نظرية الفعل التي نظرنا فيها في القسم السابق قد تبدو شارحة لهذا، لأنها تتضمن أن هناك شيء واحد يفعله الرجل - تحريك ذراعه - وهو ما يمكن وصفه بشكل مختلف من حيث آثاره المختلفة العديدة. فمثلًا، من آثار ما يفعله الرجل هو وفاة سكان المنزل، وهو سبب، وفقًا لهذه النظرية، إمكان وصفنا لما فعله بأنه "قتل سكان المنزل".

ومع ذلك، هناك إشكال حول هذا الرأي. فلنفترض أننا نتساءل عن أين ومتى يقتل الرجل سكان المنزل. فيما يُفترض، إذا كان قتله للسكان ليس إلا (متطابق مع) تحريك ذراعه، فقتله يحدث أين ومتى حرَّك ذراعه. لكن تحريك الذراع يحدث خارج المنزل وقبل وفاة السكان بوقتٍ ما. ومن ثم، يبدو أننا نقول أن الرجل يقتل السكان خارج المنزل وقبل وفاتهم بوقت معين. لكن هذا سخيف بالتأكيد. لا شك أن المدافعين عن هذا الرأي المذكور يمكن أن يقترحوا طرقًا لتجنب هذا الاعتراض[9]. ومع ذلك، هناك مقاربة بديلة لتفرد الأفعال من الواضح أنها لا تنطوي على هذه النتائج المضادة للحدس، لكنها لا تزال تسمح

---

(8) لعل مثال إليزابيث أنسكومب موجود في كتابها:
Intention, 2nd edn (Oxford: Blackwell, 1963), pp. 37ff.

(9) للمناقشة انظر:
Judith Jarvis Thomson, 'The Time of a Killing', Journal of Philosophy 68 (1971), pp. 115-32.

لنا بالتمييز بين حالة الرجل في مثال أنسكومب وحالة البهلوان.

هذه المقاربة البديلة تستحضر مرةً أخرى مفهومَ **التسبيبِ الفاعل**. في مثال أنسكومب، هناك أحداثٌ مختلفة عديدة حدثت نتيجة لانتقال ذراع الرجل - أحداث مثل حركة المضخة، وحركة الماء الملوث، وبالتأكيد، موت سكان المنزل. كل من هذه الأحداث، بما في ذلك انتقال ذراع الرجل، هو مسبب أو ناجم عن الرجل، الذي يمكن وصفه بأنه فاعل كل ذلك. إذا فكرنا في فعل ما باعتباره **تسبيب من فاعل لحدث**، يبدو أننا يجب أن نقول بالفعل أن هناك أفعال عديدة مختلفة قد قام بها الرجل، لأن أحداثًا عديدة مختلفة قد أحدثها الرجل. لكن هذه الأفعال، رغم أنها مختلفة، هي ليست **متميزة كليًا**، لأن الأحداث المعنية متصلة ببعضها في تسلسل سببي واحد: انتقال ذراع الرجل يسبب الحركة في مقبض المضخة، مما يسبب الحركة في الماء، مما يسبب في النهاية - عبر أحداث أخرى مختلفة - وفاة سكان المنزل. على هذا الرأي، يبدو، في الواقع، من المعقول أن نقول أن بعض هذه الأفعال متعلق بالآخر **كجزء إلى كل**. وهكذا، قد نقول، **جزء** من فعل الرجل لضخ الماء هو فعله لتحريك ذراعه، لأنه بـ تحريك ذراعه يضخُّ الماء. لكن، يمكن أن يضاف أن هناك ما هو **أكثر** في ضخه للماء من مجرد تحريك ذراعه، لأن الأول يتضمن بالإضافة إلى ذلك نقل ذراعه مسببًا، عبر تحريك مقبض المضخة، حركة الماء. أما في حالة البهلوان فالأمور مختلفة تمامًا، لأن الأفعال المختلفة التي يقوم بها البهلوان ليست سببيةً ومن ثَمَّ ليست العلاقات بينها علاقة جزء بكل - وإنما هي متميزة كليًّا. ومن ثم، على هذا الرأي، فسبيل التمييز بين حالة رجل أنسكومب وحالة البهلوان ليست أن نقول أن الرجل يقوم فقط بشيء واحد بينما في حالة البهلوان يقوم البهلوان بالعديد من الأشياء المختلفة، لكن أن نقول إنَّ الرجل لا يقوم بأشياء **متميزة كليًا** كما يفعل البهلوان[10].

(10) مقاربة تفرد الأفعال المقدمة هنا مماثلة للمقاربة التي أيدها: =

لكن لا يزال هذا يُبقي لنا مسألةُ أين ومتى يقتل الرجل سكانَ المنزل في مثال أنسكومب. لكننا الآن نرى هذا السؤال باعتباره ربما غير متصور تمامًا. لأنه لو كان الفعل تسبيبًا من فاعِلٍ لحدَثٍ، فالسؤال عن متى وأين حدث الفعل هو السؤال عن متى وأين حدث تسبيب الحدث. ومع ذلك، فحتى في حالة تسبيبِ الحَدَثِ، فسؤال كهذا مُشكِلٌ. افترضْ أن زلزالًا (حدثًا واحدًا) يسبب انهيارَ جسرٍ (حدثًا آخر). يمكننا أن نسأل أين ومتى حدث الزلزال وأين ومتى حدث انهيار الجسر. لكن هل يمكننا أن نسأل سؤالًا معقولًا عن متى وأين قد وقع تسبيب الزلزال لانهيار المبنى؟ لست متأكدًا من أن ذلك في وسعنا. فتسبيب حدث لآخر ليس **في حد ذاته** حدثًا ومن ثَمَّ لا ينبغي أن نفترض أن له وقتًا معينًا ومكانًا معينًا مثل الأحداث التي هي بوضوح لها وقت ومكان. على نفس المنوال، فتسبُّبُ **فاعلٍ** لحدث ليس في حدٍّ ذاته حدثًا، ومن ثَمَّ إذا كان هذا هو الفعل، فلا ينبغي أن نفترض أن الأفعال، بأي معنى مباشر، لها أوقات وأماكن. بالطبع، الأحداث التي يتضمنها الفعل لها أوقات وأماكن، كما رأينا، فالفعل قد يتضمن سلسلة سببية طويلة من مثل هذه الأحداث. ومن ثَمَّ ربما يمكننا أن نقول، بمعنًى ثانويٍّ، إنّ الفِعْلَ يشغل كلَّ الأوقات والأماكن التي شغلتها الأحداث التي يتضمنها. وهذا يعني، في مثال أنسكومب، أنَّ فِعْلَ الرجل لقتل سُكَّانِ المنزل يبدأُ داخل المورد عندما بدأ ذراعه في الحركة وينتهي عندما يموت السكان. أعتقد أن ذلك هو حكم الحس المشترك، أيضًا، ومن ثم يمكن القول أن الحس المشترك يدعم الرأي الحالي للفعل وليس الرأي المناقش سابقًا.

القصدية مرة أخرى

بالطبع، إذا تبنَّيْنا هذا الرأيَ البديلَ للأفعال وتفرُّدِها، فعلينا أن نفكر مرة أخرى

= Irving Thalberg in his Perception, Emotion and Action (Oxford: Blackwell, 1977), ch. 5.

وانظر أيضًا:

Judith Jarvis Thomson, Acts and Other Events (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977), ch. 4.

في معنى وصف فعل ما بكونه "قصديًا". إذا لم يعد بمقدورنا القولُ إن وصول جون إلى الملح ليس إلا (مطابقًا لـ) إسقاطه للكوب، لا يمكننا القول إن لدينا هنا الفعل نفسه الذي يكون قصديًا تحت وصفٍ وغيرَ قصديٍّ تحت وصفٍ آخر. وإذا تخلَّيْنا عن فكرة أن الأفعال قصدية أو غير قصدية فقط "تحت وصف"، فعلينا أن نتخلّى عن، أو على الأقل نعدِّلَ، تقرير القصدية المرسوم في أول هذا الفصل. ما الذي يمكن لنا أن نقوله بدلًا من ذلك، بتبني مقاربة التسبيب الفاعل للفعل؟ هنا إمكانية وحيدة. لنفترض أننا نجعل مهمتنا هي تحليل معنى القول بأن فاعلًا A يتسبب أو يجلب الحدث e قصديًا. ولأغراضنا الحالية، نحن نفترض أن مفهوم التسبيب الفاعل مفهوم أولي، ومن ثَمَّ ليس بحاجة إلى تحليلٍ إضافي، ولذلك فمهمتنا تقوم على إيجاد تحليلٍ معقولٍ للحال "قصدي" كما هو مستخدم في البناء السابق. الاقتراح الذي في ذهني هو ببساطة ما يأتي[11]:

2 - الفاعل A يسبب الحدث e قصديًا إذا فقط كان A سبب e، عالمًا بأنه سبّب e ويريد e.

فمثلًا، في الحالة التي وصفتْها أنسكومب، (2) يسمح لنا بالقول إنّ الرجل تسبَّب في وفاة سُكَّان المنزل **قصديًا** إذا تسبب في وفاة السكان، عالمًا بأنه تسبب في وفاتهم وراغبًا في وفاتهم. عند هذه النقطة قد يُعترَض بأن الرجل لا يمكن أن يتسبب في وفاة السكان قصديًا ما لم يتسبب أيضًا في حركة الماء قصديًا، وهو ما لا يستلزمه (2). لكن هذا الاعتراض خاطئ، لأن الفاعل الذي يسبب حدثًا بعيدًا قصديًا لا يلزم أن يمتلك معرفة كاملة بالسلسلة السببية التي من خلالها يتسبب في الحدث. فمثلًا، الرجل في مثال أنسكومب قد لا يدرك عمل المضخة أو حتى لا يدرك أن المقبض الذي يحركه يشغّل المضخة: لكنه إذا كان

---

(11) لتقرير أشمل ودفاع عن هذه المقاربة للقصدية ربما تجده في مقالي:
An Analysis of Intentionality', Philosophical Quarterly 30 (1980), pp. 294-304.
وقد بسطت التحليل بعض الشيء لأغراض هذا الكتاب. ولمقاربة مماثلة، انظر:
Anthony Kenny, Will, Freedom and Power (Oxford: Blackwell, 1975), ch. 4.

يعرف أنه يتسبب في حركة المقبض وأن هذا سوف يؤدي بشكل ما إلى وفاة سكان المنزل، وكان يرغب في هذه الوفاة، فبالإمكان فيما أعتقد أن نصفه بشكل صحيح بأنه يتسبب في وفاتهم قصديًا، كما يتضمن (2).

قد يُتساءل عما إذا كان (2) يُضمر مشكلةً لأنَّ السياق "A يسبب..." سياقٌ **ماصدقيّ** (ليس مفهوميًا). على العكس من ذلك، فالحق أن الأخير هو سياقٌ **مفهومي** يفسِّرُ، وفقًا لـ (2)، لماذا السياق "A يسبب...**قصديًا**" هو نفسه سياقٌ مفهومي. دعنا نرَ كيف ذلك. لنفترض أن من الصحيح أن A يسبب e وأن e = e*. يتبع ذلك أن A يسبب e*. وهذا لأن سياق "A يسبب..." هو سياق ماصداقي. لكن، لنفترض الآن أن من الصحيح أن A يسبب e قصديًا وأن e = e*. في هذه الحالة، **لا** يترتب على ذلك أن A يسبب e* قصديًا. فمثلًا، لنفترض أن A يسبب وفاة نابليون قصديًا. الآن، حيث أن نابليون هو (مطابق لـ) بونابرت، فوفاة نابليون (يطابق) وفاة بونابرت. ومع ذلك، لا يمكننا أن نستنتج أن A يسبب وفاة بونابرت قصديًا. فلم لا؟ وفقًا لـ (2)، السبب هو أن A يعرف أنه يسبب موت نابليون ولكنه لا يعرف أنه يسبِّبُ وفاة بونابرت، رغم أن هذه الحالات هي نفسها، لأن السياق "A يعرف أنه يسبِّب..." ليس سياقًا ماصداقيًا.

لاحِظْ أنّه، وفقًا لـ (2)، فالفعل قد يكون **غير** قصدي لسبب أو لسببين مختلفين. إذا كان A يسبب e بغير قصد، فهذا ربما إما بسبب أن A لا يعرف أنه يسبب e أو لأن A لا يريد e. فلنفترضْ، مثلًا، أنَّ قائد قاذفة قنابل يُسقِط قنابلَ على مصنع ذخيرة، عالمًا بأنه يسبِّب وفاة العُمَّال المدنيين لكنه لا يرغب في وفاتهم - هو فقط يرغب في تدمير المصنع. يبدو إذن من الصحيح أن نقول، كما يتضمن (2)، أن القائد لا يسبب وفاة العمال **قصديًا**. لكن، في نفس الوقت، يبدو من الخطأ أن نقول أن القائد يسبب وفاة العمال بلا قصد، نظرًا لأنه يعلم أنه يسبب وفاتهم. هذا يقترح أن "غير القصدي" لا يعني ببساطة "بلا تعمد"، وإنما يكون A يسبب e بغير قصد إذا فقط كان A يسبب e **دون** علم بأنه يسبب e. ومن ثم، فبعض الأفعال، مثل فعل قائد قاذفة القنابل، يمكن أن لا تكون قصدية أو غير قصدية.

المحاولة والإرادة

وفقًا لهذه الرؤية للأفعال التي تعتبِر الأفعالُ نُقلاتٍ جسديةً يسبِّبُها استهلالُ مَركباتٍ معينة من الاعتقاد والرغبة، يبدو أنه لا مكانَ واضح لمفهوم **المحاولة**، ولا للمفهوم التقليدي عن **فعل أو ممارسة الإرادة**. لكن، بالتساوي، قد تبدو مقاربة التسبيب الفاعل تسمح بنطاق ضيق لهذه المفاهيم. وفقًا لهذه الأخيرة، فالفعل هو تسبيب الفاعل لحدث. لكن عندما نحاول فعل شيء ما ونفشل، يبدو أنه ليس هناك حدث سببناه - ومع ذلك لا يزال يبدو أننا "عاملون" لا "سلبيون". تقليديًا، مثل هذا الموقف قد يوصف بأنه موقف يؤدي فيه الفاعل "فعل الإرادة"، أو "يريد القيام بشيء ما"، لكن لسبب ما، إرادته غير فعالة - مثلًا، ربما أصيب فجأة بالشلل، أو أن أطرافه ممنوعة من الحركة بقوة خارجية لا تقاوَم. وفقًا لهذه النظرية **الاختيارية**، يعتبر فعل الإرادة بمثابة عملية "تنفيذية" خاصة للعقل، وهي تحدث **بعد** استهلال الاعتقادات والرغبات المناسبة، التي - إذا كانت فعالة - تُبدئ سلسلة سببية من الأحداث تؤدي إلى حركة مطلوبة للجسم[12]. هنا تجدر الإشارة إلى سؤال فتجنشتاين الشهير: "ما الذي يتبقى لديَّ إذا ما أسقطتُ حقيقةَ كوْنِ ذراعي يرتفع من حقيقةِ كوني أرفع ذراعي؟"[13]. سيجيب مُناصِرُ المذهب الإرادي بأن ما يتبقى هو حقيقة أنني **أردتُ** رفعَ ذراعي.

---

(12) كانت الاختيارية مقبولة على نطاق واسع من قِبل فلاسفة أوائل العصر الحديث، لا سيما جون لوك، انظر كتابي:
Locke on Human Understanding (London: Routledge, 1995), ch. 6.

ومؤخَّرًا أُنْعِمَ عليها بإحياء خجول، انظر:
Lawrence E. Davis, Theory of Action (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1979), ch. 1, and Carl Ginet, On Action (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), ch. 2.

وقد دافعتُ شخصيًّا عن نسخةٍ من الاختيارية في كتابي:
Subjects of Experience, ch. 5.

(13) طرح لودفيغ فتجنشتاين سؤاله الشهير في كتابه Philosophical Investigations, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn (Oxford: Blackwell, 1958), p. 621.

لكن الأفعال الإرادية، أو "الاختيارات"، يُنظر لها مؤخرًا نظرة سلبية من قِبل العديد من الفلاسفة، منهم فتجنشتاين نفسه[14]. فلمَ ذلك؟ من الأسباب، على ما يبدو، أنه يُظَن أن الاختيارية ملتزمة برأي مفادُه أن كل ما **نفعله**، حقًّا، هو "إرادة" حدوث أحداث معينة -والباقي يعود إلى الطبيعة وليس إلينا. هذا الرأي غير مقبول، لأنه يبدو أنه يصوّرنا كـ "ذوات" غيرِ مُتجسِّدَةٍ متَّصلةٍ بأجساد فيزيائية تحرِّكُها (أو تفشل في تحريكها) بطرقٍ متعددة بأمر إرادتنا. لكن، رغم أن بعض أنصار الاختيارية قد يلتزمون بهذه الصورة للفاعلية الإنسانية، فبعيد عن الوضوح أن الاختيارية التي يناصرونها هي التي ألزمتهم بذلك. إن مناصر الاختيارية الحذر لن يقول، بأي حال، أن ممارسة الإرادة هي إرادة حدوث حدث ما، وإنما سيقول أنها إرادة **القيام بفعل ما**، أي أداء فعل معين[15]. ومن ثم، فمن الواضح تمامًا أن هذا المناصر للاختيارية لا يلتزم بالرأي الذي مفادُه أن كل ما نفعله، في حقيقة الأمر، هو الإرادة: لأننا إذا أردنا فِعْلَ شيء ما **ولم يُحَلْ بيننا وبينه**، فنحن نجحنا في فعل هذا الشيء، وهذا أكثر من مجرد إرادة فعل ما.

السبب الآخر لكون الاختيارية تُرفض أحيانًا هو أن من المشكوك فيه ما إذا كان هناك أي "عنصر مشترك"، مثل الاختيار الذي يُعتقد أنه كذلك، بين الفعل الناجح والمحاولة الفاشلة. والشك المطروح هنا مماثل للشك المطروح في فلسفة الإدراك من قِبل أنصار النظرية "الانفصالية"، الذين يرفضونَ فكرة وجود عنصر مشترك، في صورة "خبرة" إدراكية، بين الإدراك الحقيقي والهلوسة (انظر

(14) لعل النقد الأشرس للاختيارية في العصر الحديث هو نقد جلبرت رايل، انظر كتابه:
The Concept of Mind (London: Hutchinson, 1949), ch. 3.

وقد رددتُ على انتقادات رايل في:
Locke on Human Understanding, pp. 126ff. and my Subjects of Experience, pp. 152ff.

(15) هنا أنا لا أتفق مع هارولد بريتشارد H. A. Prichard، انظر عمله:
'Acting, Willing, Desiring', in his Moral Obligation: Essays and Lectures (Oxford: Clarendon Press, 1949). I explain why in my Subjects of Experience, pp. 146ff.

الفصل السادس). إن الفلاسفة الذين يُلقون بهذا النوع من التشكيك يميلون إلى تبنِّي الرأي الذي مفاده أنه في حالة الفعل الناجح، **فمحاولة** الفاعل القيام بالفعل مطابقة تمامًا للفعل المنجَز - ومن ثَمَّ، مثلًا، عندما أحاول رفع ذراعي وأنجح في رفعه، فمحاولتي لرفعه تكون (مطابقة لـ) رفعي إياه[16]. بالطبع، هم يقرون بأن بإمكاني أيضًا أن أحاول رفع ذراعي وأفشل، سواء كان لأني مشلول أو لأن هناك قوة خارجية تقيد ذراعي. وفي هذه الحالة، بوضوح، محاولتي لرفع ذراعي لا يمكن أن تطابق بقيامي برفعه، ولا، على ما يبدو، بأي فعل جسدي آخر لي. ومع ذلك فمحاولتي رفع ذراعي في هذه الحالة ليست **عدما**: على الأقل هي نوع من أنواع الأحداث العقلية يبدو أنها قد حدثت مما أدى إلى محاولة رفع ذراعي بلا نجاح. قد يوافق الفلاسفة المذكورين على ذلك، ومع ذلك: فوجهة نظرهم هي أنه يتطلب الأمر المزيد من الأدلة لبيان أن حدثًا عقليًا من هذا النوع يشكل **أيضًا** محاولتي لرفع ذراعي عندما **أنجح** في رفعه، وهو ما يريدون إنكاره. وإذا لم يمكن بناء حجة سليمة لهذا الاستنتاج، ربما يبدو أن الاختيارية ضعيفة، لأنها تفترض أن إرادة رفع ذراعي هي عنصر مشترك بين محاولة رفعه بنجاح ومحاولة رفعه بفشل.

ومع ذلك، رغم أن مناصر الاختيارية يعتقد حقًا بوجود عنصر مشترك بين الفعل الناجح والمحاولة الفاشلة، في صورة فعل إرادي، هو لا يلزمه المطابقة بين **المحاولة والإرادة**. ولما كان الأمر كذلك، يمكنه أن يقر بأن **محاولة** القيام بفعل ما تتشكل تشكلًا مختلفًا في الحالات الناجحة والفاشلة. إن المحاولة لا ينبغي أن تطابق بالإرادة، حتى من قِبل مناصر الاختيارية، وهذا واضح من حقيقة أن أحيانًا تبدو محاولة فاشلة للقيام بفعل جسدي ليست متشكِّلَةً فقط

(16) للرأي القائل إنّ الفعل الناجح هو (مطابق لـ) محاولة، انظر: Hornsby, Actions, ch. 3. يقترح هورنسبي اقتراحًا معقولًا ضد الرأي الشائع أن المحاولة تتضمن الفشل أو احتمال الفشل. انظر أيضًا:
Brian O'Shaughnessy, The Will: A Dual Aspect Theory (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), ch. 9.

بحدَثٍ عقليٍّ ما، وإنما أيضًا **بفعل جسدي آخر.** لأنه أحيانًا نحاول ونفشل في القيام بفعل شيء ما، ليس لأننا مشلولون أو مقيَّدون بقوة خارجية، ولكن ببساطة لأن الموضوعات التي نحدث فيها لا تتصرف بالطريقة التي نريدها أو نتوقعها منها. فمثلًا، لاعب السهام الخبير الذي يحاول أن يصيب مركز الهدف لكن يفشل، بشكل غير متوقع، لا يزال يؤدي فعلًا جسديًّا: فهو يرمي السهم. في هذه الحالة، يبدو من الصحيح القول أن محاولته لإصابة مركز الهدف تقوم على رميته المنفلتة للسهم. الآن، قد يقول في الواقع مناصر الاختيارية أن، في حالة الشلل التام، يمكن أن تقوم فقط على إرادته. لكن لا يلزمه أن يقول - ولا يجب أن يقول، إذا كنت على صواب - إن المحاولة تقوم فقط على الإرادة دائمًا. ربما يقول إن المحاولة أحيانًا - وفي الواقع في كثير جدًّا من الأحيان - تقوم على ما هو أكثر من ذلك. لكن بما أن الأمر كذلك، فلا يمكن أن يُتَّهم مناصرَ الاختيارية بإدخاله الاختياراتِ الإراديةَ على افتراضٍ غير مبرر مفادُه أن نوعًا مميزًا من الحدث العقلي لا بد أنه يشكل المحاولة في كل من حالتي الأفعال الناجحة والمحاولات الفاشلة[17].

لكن هناك اعتراض آخر على الاختيارية، وفقًا لبعض نُقادها، وهو أن الاختيارات لا يمكن أن تنفرد تفرُّدًا مستقلًا عن الأفعال التي يُفترض أنها تصدر عنها، وهو ما لا يتوافق مع المبدأ العام القائل بأن السبب لا بد أن يُحدَّد بشكلٍ مستقلٍّ عن آثاره. وهكذا، يُقترح، أنه ليس لدينا طريقة لتحديد اختياري المفترض لرفع ذراعي في مناسبة معينة، إلا شيء مثل "الاختيار الذي سبب رفع ذراعي في هذه المناسبة"[18]. ولمعرفة وجهة الاعتراض، تأمل، بالقياس، المثال

(17) للمزيد عن العلاقة بين المحاول والإرادة، انظر كتابي:
Subjects of Experience, pp. 157-61.

(18) للاطلاع على هذا الاعتراض على الاختيارية، انظر:
Richard Taylor, Action and Purpose, pp. 68- 9. See also A. I. Melden, Free Action (London: Routledge and Kegan Paul, 1961), ch. 5.

وأناقش هذا الاعتراض في كتابي:
Locke on Human Understanding, pp. 124-6.

الآتي. افترض أن انفجارًا معيّنًا وقع وقرر شخص ما أن يجعل الرمز "X" يعني "سبب هذا الانفجار". هنا، بوضوح، هذا الشخص لا ينقل أي معلومات بقوله أن "X سبّب هذا الانفجار" إلا كون الانفجار له سبب. لأن، بشرط أن يكون الانفجار له سبب، جملة "سبب هذا الانفجار هو ما سبّب هذا الانفجار"، رغم كونها صحيحة، إلا أنها تافهة. فمن أجل نقل معلومات حقيقية عن ما سبب الانفجار، يجب أن يكون المرء قادرًا على تحديد سببه دون أن يقول فقط إن السبب هو "سبب الانفجار". بنفس الطريقة، ما لم يكن اختياري لرفع ذراعي يمكن تحديده بغير "الاختيار الذي سبب رفع ذراعي في هذه المناسبة"، فلا معنى لتقديم تقرير اختياري عن فعلي لرفع ذراعي مفادُه أن اختياري لرفع ذراعي يسبِّبُ رفعَ ذراعي.

ومع ذلك، على الرغم من أننا قد نُقِرُّ بصحّةِ الحُجَّةِ السابقة، إلا أننا قد نتساءل عمَّا إذا كانت مقدمةٌ من مقدماتها صحيحةً، وهي، المقدمة التي مفادُها أن الاختيارات لا يمكن أن تنفرد بشكل مستقل عن الأفعال التي يُفترض أنها صادرة عنها. فحيث أن أحد المزاعم المركزية لمناصر الاختيارية هو أن الاختيارات، أو الأفعال الإرادية، يمكن أن تحدث أحيانًا في غياب آثار جسدية عادة ما تؤدي هذه الاختيارات إليها - مثلًا، في حالة الشلل التام - فهذا يتضمن بالفعل في الاختيارية أن الاختيارات، من حيث المبدأ، تُحدَّد تحديدًا مستقلًا عن أي آثار أخرى، وفقًا للمبدأ العام المذكور سابقًا. ومن المؤكد أنه لا يمكن أن يقال أن مفهوم "الاختيار" نفسه يخالِف هذا المبدأ العام. بالتأكيد، يدين لنا مناصر الاختيارية بتقرير عن تفرد الاختيارات، لكن لا يوجد سبب واضح لضرورة كونه أصعب من تقديم تقرير عن تحديد شروط أي نوع آخر من العمليات أو الأحداث العقلية.

الاختيارية ضد منافسيها

حتى الآن، كنتُ أدافع عن الاختيارية ضدَّ مختلف الاعتراضات، لكن لم

أقل أي شيء إيجابي لصالحها. ولكي نرى ما يمكن أن يقال في هذا، علينا أن نقارن الاختيارية بمنافسيها. إن المقاربتيْن البديليتيْن للفعل اللتين نظرنا فيهما، الرأي القائل إن الأفعال نقلات جسدية أسبابها هي استهلالات مركبات معينة من الاعتقاد والرغبة، والرأي الثاني هو نظرية التسبيب الفاعل، التي تقول أن الفعل هو تسبيب فاعل لحدث. أنا أفترض أن منظّر التسبيب الفاعل يقول أنه عندما يقوم فاعل ما بفعل ما، فهناك فعلٌ **أساسيٌ** ما هو قام به، يكمن في تسبُّبه لنقلة جسدية معينة. وفقًا لهذه الوجهة، فالفعل غير الأساسي، يكمن في تسبيب الفاعل لحدث **إضافي** آخر بـ تسببه في نقلة جسدية تسبب الحدث الإضافي. ويعتبر منظّر التسبيب الفاعل هذا صحيحًا بحكم تعريف الفعل الأساسي بأنه فعل لا يؤدى بـ فعل أي شيء إضافي مهما كان.

قد يقترح مناصر الاختيارية، ضد منظّر التسبيب الفاعل، أن هناك في الواقع شيئًا ما من خلال القيام به يتسبَّبُ أيُّ فاعل في أي حدث مهما كان، بما في ذلك حركاته الجسدية: أي، **الإرادة**. وفقًا للاختيارية، إرادتي أن أرفع ذراعي هي التي تسبِّب رفعي لذراعي. وقد يقول مناصر الاختيارية أن رفض منظر التسبيبَ الفاعلَ للإقرار بهذا يجعل تقريرَه عن الفعل غامضًا في أساسه، لأن هذا التقرير يعامل حالاتٍ معينةً من تسبيب الفاعل لحدث باعتبارها أوليّةً ببساطة - أي، باعتبارها غير قابلة لتحليل أو تفسير إضافي. علاوة على ذلك، ليس لدى منظِّرِ التسبيب الفاعل شيءٌ واضحٌ ليقوله عن الحالات التي يحاول فيها الفاعل **بلا نجاح** القيامَ بما يصفه منظِّرُ التسبيب الفاعل بأنه فعل أساسي، مثل رفع الفاعل لذراعه. لأن في هذه الحالات لا يبدو صحيحًا أن نقول أن الفاعل ببساطة لا يفعل شيئًا. ومع ذلك، فيمكن لمناصر الاختيارية أن يقول إن الفاعل لا يزال **يفعل** شيئًا ما، وهو إرادة أداء الفعل المعني.

من هذا ينبغي أن يكون واضحًا أن مناصر الاختيارية يعتبر الإرادةَ نفسَها نوعًا من الفعل، وإن لم يكن، بالطبع، فعل يكمن في تسبيب الفاعل لأي حدث. هل هذا التضمين في حد ذاته يشكل أي صعوبات للاختيارية؟ لا أظن

ذلك. لأن الإرادة اعتُبرت نوعًا من **الفعل** العقلي وكثير من الأفعال العقلية لا يمكن أن نفكِّرَ فيها بسهولة باعتبارها متضمنةً لتسبيب أحداث من أنواع. يمدّنا فعلُ **التفكير** بتوضيحٍ جيد لهذه النقطة: عندما أنخرط في تفكير صامت، فأنا **أفعل** شيئًا ما، لكن ما أفعله لا يبدو قائمًا على تسببي في حدوث أي شيء. قد يكون الأمر أثناء التفكير أنني أختبر أشكالا مختلفة من الصور السمعية أو البصرية، لكن سيكون من الخطأ تمامًا ومن السخافة حقًّا أن أعتبر تفكيري **يكمن في** تسببي لنفسي أن تمتلك هذه الخبرات.

دعنا ننتقل الآن إلى منافس آخر للاختيارية، وهو الرأي القائل إن الأفعال هي نقلاتٌ جسدية مسبباتُها هي استهلالاتُ مركباتٍ معينة من الاعتقاد والرغبة. إن الميزة الأساسية للاختيارية في مقابل هذا الرأي هو ما تشترك فيه مع نظرية التسبيب الفاعل، أعني أنها لا تبدو **تقصي** مفهوم الفاعلية بدلًا من إلقاء الضوء عليه. نظرًا لأن الاختيارية تعتبر الإرادة شكلًا بدائيًّا وغير قابل للاختزال من **الفعل** العقلي - ما وصفته سابقًا بأنه عملية "تنفيذية" عقلية خاصة، متميزة تمامًا عن تلك الحالات الاتجاهية القضوية كالرغبة والاعتقاد - لا تحاول الاختيارية أن "تختزل" أي حالة فاعلية إلى حالة خاصة من التسبيب الحادث (وفي نفس الوقت، هي لا تعامل مفهوم **التسبيب الفاعل** كمفهوم أوليٍّ، لأنها تحلِّل تسبيبَ الفاعل لحدث بأن هذا الحدث مسبب بفعل إرادة الفاعل. وليس هناك دائرية هنا، لأن الإرادة نفسها، كما ذكرت منذ لحظات، **لا** تُعتبر نوعًا من الفعل يكمن **في** تسبيب الفاعل لحدث ما). ومن ثم، فالاعتراض الذي قد يكون لدى مناصر الاختيارية ضد النظرية المنافسة الثانية هو حصر السوابق العقلية للفعل في الاعتقادات والرغبات (أو "استهلالاتها")، وهذا يغفل عنصرًا حاسمًا **-عنصر الاختيار**. لأن الإرادة قد نفكر فيها **كاختيار** لفعل بطريقة أو بأخرى - فمثلًا، شراء أو عدم شراء تذكرة يانصيب، عندما تسنح الفرصة بذلك. إذا كنا عقلانيين، فإننا نتخذ خياراتِنا **في ضوء** اعتقاداتنا ورغباتنا: لكن أن نفترض أن اعتقاداتنا ورغباتنا **تحتم سببيًا** أفعالَنا، كما تفترض النظريةُ المنافسة الثانية، فهذا

يبدو مُقْصِيًا لهذا العنصر الاختياري ومعه أي مفهوم حقيقي للعقلانية. لكن، هنا نحن وصلنا إلى المشكلة الصعبة، مشكلة حرية الإرادة، التي يجب علينا الآن أن ننظر فيها بمزيد من التفصيل.

حرية الإرادة

سواءٌ أكان لدينا "إرادة حرة" أم لا، فهي مسألةٌ ميتافيزيقية بقدر كونها مسألةً في فلسفة العقل وليس لدينا مساحة هنا للبحث في كل تشعُّباتها. في الواقع، قد يكون هناك شكٌّ في أن هذه المسألة ليس محلّها بشكل ما كتاب في فلسفة العقل، لأنه محل شك ما إذا كانت الاعتبارات التجريبية المتعلقة بطبيعة العقل الإنساني لها تأثير على المسألة. فقد يُتعجب، كيف يمكن لدليل تجريبي أيًا كان أن يؤخذ على أنه يوضح أننا نمتلك أو لا نمتلك "حرية إرادة"؟ لكن في الواقع هناك نتائج تجريبية حديثة يبدو أن لها تأثيرًا على هذه المسألة، نتجت عن بعض التجارب البارعة لعالم الفيسيولوجيا العصبية البارز بينجامين ليبيت[19].

في تجارب ليبيت، طُلب من أشخاص أن يؤدوا حركة جسديةً بسيطة مثل ثني إصبع، في مناسبات متكررة، في كل مرة يختارون لأنفسهم متى يبدأون الفعل. وطُلب منهم أن يقدِّروا الزمن الذي اختاروا فيه بدء الحركة بالإشارة في نفس الوقت إلى وضعية الساعة لبقعة دائرة من الضوء (مثل هذا التقدير، بالطبع، عرضة للخطأ، لكن ليبيت ابتكر طريقة لقياس الخطأ المحتمل بإجراء تجريبي آخر). خلال التجربة، يتصل جهاز بفروة رأس الشخص يُستخدم لتسجيل النشاط الكهربي في جزء من الدماغ معروف باسم القشرة الحركية، وهو المعني بالحركة

---

(19) انظر:

Benjamin Libet, 'Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action', Behavioral and Brain Sciences 8 (1985), pp. 529-66, reprinted in his Neurophysiology of Consciousness (Boston, MA: Birkhauser, 1993).

الجسدية الإرادية. كان يُعرف بالفعل، أنّه قبل الحركة الجسدية الاختيارية، يحدُثُ تحوُّلٌ سلبيٌّ بطيء في الجهد الكهربي في القشرة الحركية، يبدأ قبل الحركة بما يزيد قليلًا عن نصف ثانية. لكن، ما اكتشفه ليبيت، هو أن الاختيار الواعي للشخص لوقوع الحركة يحدث فقط قبل حوالي **خُمس** ثانية قبل بداية الحركة، ومن ثم، **بعد** استهلال ما يسمى "الجهد الاستعدادي" للدماغ، وهذا له مغزى. يبدو أن المضمون هو أن الحركات الاختيارية **لا تُبْدِئُها** "الاختياراتُ" الواعية للأشخاص، وإنما عملياتٌ دماغية لا واعية تسبق تلك "الاختيارات".

ما الذي يمكن لنا استنتاجه من هذه النتائج، بافتراض أنها موثوقة؟[20]. قد يتبادر إلى ذهننا أن النتائج تبين أن "الاختيار" مجرد وهم - فعندما يتخيل المرءُ نفسَه يحرك إصبعه باختياره الواعي، فالحركة في الواقع تسبِّبها عملياتٌ لاواعية قبلية التي تسبب أيضًا الحالة الواعية للمرء لما يبدو "اختيارًا" لفعل الحركة. وهذا يعني أن "الاختيارات" الواعية **ظاهراتيةٌ مصاحبة** وليست فعَّالةً في حقيقة الأمر. ما الدليل التجريبي الأوضح من ذلك لبيان أننا **بلا** إرادة حرة؟ لكن، الأمور ليست بهذه البساطة، كما وضح ليبيت نفسه. الأمر الأول، أن ليبيت اكتشف أنَّ الأشخاص يبدو أنَّ لهم سلطة "الاعتراض" على حركاتهم الاختيارية، أي أنه حتى **بعد** لحظة الاختيار الواعي، لا يزال من الممكن للشخص أن يمتنع عن القيام بالحركة. ولذلك، هو يقترح أنه حتى رغم أن خياراتنا الواعية **لا تُبْدِئُ** أفعالنا، لا يزال بإمكاننا السيطرة على أفعالنا من خلال اختياراتنا أن نفعل أو لا نفعل. وفي ضوء نقاشنا للاختيارية سابقًا في هذا الفصل، فمن المثير للاهتمام بنفس القدر هو حقيقة أن تجارب ليبيت تقدِّم فيما يبدو دعمًا تجريبيًا لمفهوم "الاختيار" نفسه، باعتباره نوعًا معينًا من عملية عقلية "تنفيذية". في الواقع، من المعروف من عملٍ تجريبي آخر هو أنه عندما تكون

(20) للإنصاف، هناك بعض الشكوك المتعلقة بتجارب ليبيت، مثلًا:
Daniel C. Dennett: Consciousness Explained (Harmondsworth: Penguin Books, 1991), pp. 162ff.

حركات الأطراف بسبب تحفيز كهربي للقشرة الحركية، يعلن الشخص بحزم أنه لا يحرك أطرافه بنفسه، باختياره الذاتي[21].

ومع ذلك، رغم أن هذه النتائج قد تكون مثيرةً، قد يكون هناك شعورٌ بأنها لا تدخل في قلب مشكلة الإرادة الحرة. حتى لو سُلِّم بأن تجارب ليبيت متوافقة مع حكم "علم النفس الشعبي" بأن أفعال الإرادة أو الاختيار الواعي لها دور سببي حقيقي في إنشاء حركاتنا الجسدية الاختيارية: فالظاهر أن إرادتنا الحرة لا تزال تحت التهديد عندما نتأمل في مسألة ما إذا كانت اختياراتنا الواعية هي **نفسُها** محتمة سببيًّا بأحداث وعمليات سابقة أم لا. ومهما كانت إجابتنا لهذا السؤال، فحرية إرادتنا ربما تبدو في خطر. فمن ناحية، إذا كانت اختياراتنا الواعية مجرد عواقب سببية لتسلسلات من السبب والنتيجة تعود إلى أزمان قبل ولادتنا، فمن الصعب أن نقول إننا يمكن أن نكون مسؤليين ع هذه الاختيارات[22]. لكن، من ناحية أخرى، إذا كانت اختياراتنا الواعية غير مسببة، أو غير محتمة سببيًّا تمامًا، فمن الصعب على ما يبدو أن نرى كيف يمكن ألا تكون سوى حوادث عشوائية تقع بالصدفة المحضة - وهو ما يبدو مرة أخرى في تعارض مع فكرة **أننا** مسؤلون عنها.

ومع ذلك، ربما هناك سبيلٌ بين طرفي هذه المعضلة الظاهرة. كما ذكرتُ سابقًا، نحن نعتَبِرُ من سمات الشخص العقلاني هو قيامه باختياراته في ضوء اعتقاداته ورغباته: لكن ليس بالضرورة أن يعني هذا القول أنَّ الشخص العقلاني

---

(21) بعض هذه الدراسات الكلاسيكية في تحفيز القشرة تعود إلى ويلدر بنفيلد، انظر:
Wilder Penfield: The Excitable Cortex in Conscious Man (Liverpool: Liverpool University Press, 1958)Á

(22) للدفاع عن هذا الادعاء القائل إن الإرادة الحرة غير متوافقة مع الحتمية السببية انظر:
Peter van Inwagen, An Essay on Free Will (Oxford: Clarendon Press, 1983), ch. 3.
أنا على قناعة بحجج فان إنفاجن van Inwagen ومن ثَمَّ أرفض المذهب المنافس القائل إن الإرادة الحرة متوافقة مع الحتمية. لكن، يجب أن يقال، إن العديد من الفلاسفة المعاصرين يقبلون المذهب الأخير. انظر، مثلًا:
Daniel C. Dennett, Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting (Oxford: Clarendon Press, 1984).

هو الشخص الذي تكون خياراته **مسبَّبةً** عن اعتقاداته ورغباته. في الواقع، من البديهي القول إن هناك تعارضًا في الحديث عن الاختيار بأنه **محتَّمٌ سببيًا** بهذه الطريقة. عندما نختار كيف نتصرف في ضوء اعتقاداتنا ورغباتنا، فنحن لا نشعر أن هذه الاعتقادات والرغبات **تسبب** اختيارنا. وإنما، نتصور أن اعتقاداتنا ورغباتنا تقدم لنا **عِللاً** reasons للاختيار. إن اختيار تصرف بطريقة معينة **لعلة ما** for a reason من الصعب وصفه بكونه وقوعَ صدفة محضة، لكن لا يبدو من الصحيح أيضًا تصوره على أنه محتم سببيًا. ما إذا كان هذا السبيل بين المعضلة متاح لنا فعلًا أم لا فهذه مسألة سنعود إليها عندما نناقش بمزيد تفصيل العلاقة بين علل وأسباب الفعل.

لكن حتى إذا وجدنا أن بإمكاننا التمييز، بطريقة مناسبة، بين العلل والأسباب، فالمشكلة تظلُّ قائمةً. بالتأكيد، يمكن أن يقال، إن اختياراتِنا الواعيةَ، إن وُجِدت، إما هي أجزاء من الشبكة الكونية للسبب والنتيجة، أو ليست كذلك: لكن إذا كانت أجزاءً من هذه الشبكة، فهي محتمة سببيًا ومن ثَمَّ لن تكون إرادتنا "حرة"، أما إذا لم تكن كذلك، فهي غير فعالة سببيًا ويكون "الاختيار" وهمًا. المشكلة تصبح ملحة خصوصًا إذا كان المرء يفترض مسبقًا المبدأ (القوي) في الإغلاق السببي للفيزياء، المناقش في الفصل الثاني. وكما ذكرتُ هناك، هذا المبدأ هو أن في كل مرة يكون فيها لحالة فيزيائية سببٌ، فلهذه الحالة سببٌ فيزيائي كافٍ تمامًا. يستلزم المبدأُ أن كلَّ نقلة جسدية يُفترض أنها بسبب اختيار الفاعل يكون لها سبب فيزيائي كافٍ تمامًا في وقت الاختيار - وأن هذا السبب الفيزيائي أيضًا له سببٌ فيزيائي كافٍ تمامًا في كل مرة قبل زمن الاختيار. يبدو أننا مجبرون على استنتاج إما أن (1) قيام الفاعل بـ "اختيار" هو في الواقع مطابق لحالة فيزيائية ما - يُفترض أنها حالة دماغ الفاعل - محتمة تمامًا في جميع الأوقات السابقة بحالات فيزيائية سابقة، أو (2) قيام الفاعل بـ "اختيار" هو غير فعال سببيًا. وكلا البديلين لا يبدو متفقًا مع فكرة أننا نمتلك "إرادة حرة".

لكن، مرة أخرى، لا ينبغي أن نُسرع إلى استنتاجٍ كهذا. فكما رأينا في الفصل الثاني، المبدأ القوي للإغلاق السببي للفيزياء قابل للنقض. علاوة على ذلك، ينبغي أن نضع في اعتبارنا نتائج ليبيت المتعلقة بسلطة الإرادة على "الاعتراض". فحتى لو كانت العمليات اللاواعية في دماغ الفاعل قد تُبدئ حركة جسدية معينة سابقة لقيام الفاعل باختيار واع لفعل هذه الحركة، فيبدو أن هذه الحركة لا تكون **حتمية** بهذه العمليات الدماغية في الوقت الذي حدثت فيه: يبقى للفاعل، على مايبدو، سلطة السماح للحركة بأن تحدث أو أن تلغى، قبل أن تحدث الحركة بأجزاء من الثانية. إن هذه الصورة لدور الاختيار الواعي في الفعل الإنساني، في اعتقادي، معقولة وتبدو متوافقة مع الدليل التجريبي المتاح. لكن أعتقد أنها لن تكون معقولة إلا للفلاسفة الذين لا يحاولون تقليل مفهوم التصرف الاختياري إلى مفهوم الحدث الذي "يحدث" فقط للشخص. بتبني هذه الصورة، أعتقد أننا نقبل مفهوم الفاعلية - مفهوم "العامل" في مقابل مفهوم "السلبي" - باعتباره أوّلي وغير قابل للاختزال. ومع ذلك، يمكن جدًّا القول أنه يجب علينا في القيام بذلك على أي حال إذا أردنا الاحتفاظ بتصورنا الذاتي المألوف لأنفسنا كموضوعات مستقلة وعقلانية للخبرة. وبدون هذا المفهوم عن النفس، يصبح التحقيق العقلاني نفسه، فيما يبدو، مستحيلًا، وكذلك كل الحجج الفلسفية.

الدوافع والعلل والأسباب

لماذا يتصرَّفُ الناسُ على النحو الحاصل؟ أحيانًا، في الإجابة عن هذا السؤال، نحن نتحرى عن **دوافع** الناس للتصرف بطرق معينة. وأحيانًا أخرى نسعى إلى كشف **عللهم** للتصرف. وأحيانًا أخرى نريد معرفة **أسباب** أفعالهم. لا يتفق كلُّ فلاسفة الفعل على أن مفاهيم الدافع والعلة والسبب هي متمايزةٌ تمامًا، ولكن بعض طرقنا العادية في الحديث تقترح أنها كذلك. افترض، مثلًا، أن فتى مَثُل أمام محكمة لاتهامه بارتكاب بعض أعمال التخريب، مثل كسر جميع

النوافذ في مدرسته. وعند سؤاله عن **علله** لهذا السلوك، قد يرد بقوله أنه سلك **بلا** علة - فعل ذلك لمجرد شعوره بأنه يحِبُّ فِعْلَه عندما تسنح الفرصة. على وجه الخصوص، قد ينكر أنه فعل ذلك مع سبق الإصرار. وفي الواقع نحن قد نوافقه على أنَّ الفعلَ كان غير عقلاني وبلا معنى. من ناحية أخرى، قد يعتبر متخصص نفسي أن لدى الفتى **دوافع** قوية للتصرف على هذا النحو - مثلًا، قد فعل ذلك بسبب مشاعر الإحباط، أو المرارة، أو الغيرة. لكن مرة أخرى، قد يحاول أخصائي اجتماعي أن يفسر سلوك الفتى بكونه **بسبب** خلفيةِ فقر بيته وسوء المعاملة في الطفولة.

أحد المضامين المشكوك فيها في هذه الطرق في الحديث هو أن الأفعال التي تنطلق من حالات عاطفية، مثل الخوف أو الغيرة، هي لهذا السبب بالذات "غير عقلانية" وتناقض تلك الأفعال التي تنطلق من حساب هادئ للتكاليف والفوائد المحتملة. لكن نموذج الفاعل العقلاني تمام العقلانية كحاسب بلا عاطفة هو نموذج مشوَّه وضَحْل"[23]. أحيانًا، الاستجابة "العاطفية" لموقف ما لا تكون فقط مفهومةً، بل صحيحة أيضًا، بمعنى أننا ينبغي أن نعتبر أن خللًا أخلاقيًّا ما في الشخص الذي لا يستجيب بهذه الطريقة. وهنا، بالتأكيد، ليس هناك تعارُضٌ بين أن تكون عقلانيًّا وأن تكون أخلاقيًّا. على أي حال، لا يمكن التمييز تمييزًا حادًّا بين التصرف "العاطفي" والتصرف "العقلاني"، نظرًا لعدم إمكان التمييز الحاد بين العاطفة والرغبة. لأنه، كما أشرتُ سابقًا، من المقبول عمومًا أن الحالات المعرفية البحتة، مثل الاعتقادات الشائعة، لا يمكن أن توفر في حد ذاتها عللًا دافعة للفعل - فالرغبة (أو على الأقل نوع معين من "طليعة الاتجاه") مطلوبة بالإضافة إليها. في الواقع، ذكر "العلل الدافعة" هنا هو نفسه

---

(23) للمزيد عن العلاقات بين العلة والعاطفة، انظر:
Ronald de Sousa, The Rationality of Emotion (Cambridge, MA: MIT Press, 1987). See also Thalberg, Perception, Emotion and Action, ch. 2, and Anthony Kenny, Action, Emotion and Will (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), ch. 4.

يبين أن الحديث عن "دوافع" الفعل والحديث عن "علل" الفعل لا يمكن أن ينفصلا كليًّا عن بعضهما.

في دعم الرأي القائل بأنه ليس هناك فصْلٌ حادٌّ بين العاطفة والرغبة، لا بد أن أؤكد على أن العواطف لا ينبغي أن نعتبرها مجرد "مشاعر" - حتى لو كانت، كما في حالة الخوف، تنطوي أحيانًا على إحساسات جسدية من أنواع معينة مميزة - لأنها حالات **قصدية**، بمعنى أنها "عن" أشياء خارجها. فمثلًا، قد يغضب شخص من وقاحة شخص آخر أو قد يقلق من مقابلة عمل وشيكة. وتقليديًّا، في الواقع، الرغبة نفسها عدها بعض الفلاسفة، مثل ديكارت واسبينوزا، عاطفة أو "شعور affect".

المسألة المعرَّضة للطعن أكثر هي ما إذا كان بإمكاننا أن نتحدَّث عن عِلَلِ الفِعْلِ بمعزِلٍ عن التحدُّث عن أسباب الفعل. في الفصل السابق، اقترحتُ أنّ وَصْفَ شخصٍ بأنه عقلاني لأنه شخص يختار في ضوء اعتقاداته ورغباته لا يلزم أن يكون هو نفس القول إن الشخصَ العقلانيَّ هو الشخص الذي تكون خياراته مسبَّبَةً باعتقاداته ورغباته. لكن هذا الاقتراح قد يكون محل طعن، على الأسس الآتية. افترِضْ أننا نبحث عن علل شخص ما لقيامه بفعل معين. فمثلًا، كما في مثالنا السابق، افترض أننا نريد أن نعرف ما هي علل جون للوصول إلى المملحة. ربما، إذا سألناه، سيخبرنا بأنه فعل ذلك لأنه رَغِب في مزيد من الملح في طعامه واعتقد أن المملحة ممتلئة. لكن قد يقال، أن امتلاك جون لهذه الرغبة وهذا الاعتقاد، رغم أنه **يوفر له** علة للتصرف الذي قام به، لا يشكل فعليًّا علة لهذا التصرف إذا لم يكن على الأقل جزئيًّا مسؤولًا سببيًّا عن قيامه بالوصول إلى المملحة. على هذا الرأي، فالسبيل الوحيد الذي يمكّننا من تفسير الاختلاف بين مجرد امتلاك علة للتصرف بطريقة معينة والتصرف الفعلي **لأجل for** هذه العلة، هو افتراض أن في الحالة الأخيرة يتصرف الشخص لأن لديه العلة، بالمعنى السببي لكلمة "لأن". وهذا يعني، خلافًا لأن تكون علل الفعل

منفصةً تمامًا عن أسباب الفعل، لا بد أن **تكون** العللُ أسبابًا عندما يتصرف الفاعلون "لأجل" علل[24].

ومع ذلك، فرغم أن هناك فرقًا بين امتلاكٍ مجرَّدٍ لعِلَّةٍ للتصرُّفِ بطريقةٍ معينةٍ والتصرفِ الفعليِّ **لأجل** هذه العلة، الذي يقتضي بعض الشرح، فليس من المتفق عليه أن الطريقة الوحيدة لتفسير هذا الاختلاف هو الطريقة المقترحة للتو. في الواقع، ضد هذا التفسير قد نلقي الحقيقة، المذكورة سابقًا، أنه عندما نختار كيف نتصرف في ضوء الاعتقادات والرغبات، فإننا لا نشعر بأنَّ هذه الاعتقاداتِ والرغبات **سبَّبَت** اختيارَنا التصرُّفَ المعينَ. علاوة على ذلك، نظرية الفعل التي تؤكد على أن العللَ أسبابٌ يحيط بها مشكلة "السلاسل السببية المنحرفة"، مثل المشكلة المؤثرة على النظرية السببية للإدراك التي ناقشناها في الفصل السادس. في الواقع، يمكن القول أن المشكلة أكثر صعوبة في حالة نظرية الفعل هذه.

لنرى كيف تظهر المشكلة هنا، تأملْ مثالًا آخر عن سلوك جون على مائدة الطعام. افترضْ هذه المرة، أن جون يرغب فعلًا في إسقاط كوبه، ربما كي يضلل الآخرين في الوقت الذي يسرق فيه قلادة ماسية من المرأة الجالسة بجانبه. ولذلك هو يصل إلى المملحة، كما لو أنه يريدها، بقصد إسقاط كوبه بمظهر متهور. ومع ذلك، فتحمسه الشديد لإمكانية الحصول على القلادة، أي رغبته نفسها لإسقاط الكوب تسبب ارتجاف يده مع اقترابه من الكوب وبالفعل **يسقطه** عن طريق الخطأ وليس قصديًا. عند هذه النقطة، تذكر التحليل السببي للقصدية الذي فحصناه سابقًا، حيث S هو شخص و e هو حدث حركة جسمه:

(1) الحدث e قصدَه S تحت وصف فعله D إذا فقط كان سبب e

(24) للاطلاع على هذا الاتجاه من دعوى أن العلل لا بد أن تكون أسبابًا، انظر: Davidson, 'Actions, Reasons, and Causes'. لكن، أنكر الكثيرُ من الفلاسفة أن العلل يمكن أن تكون أسبابًا، انظر، مثلًا:

Taylor, Action and Purpose, ch. 10.

(استهلالات) حالات اتجاهية قضوية معينة لـ S، هذه الحالات هي التي تشكل علل S للقيام بـ D في هذه الظروف.

يبدو أن (1) يتضمن، بالخطأ، أن جون في آخر مثال قد أسقط كوبه **قصديًا**: لأنه، وفقًا لنظرية الفعل التي ننظر فيها الآن، فانتقال يد جون قد سببه حقًّا اعتقاداته ورغباته التي تشكل علله لإسقاط الكوب في هذه المناسبة. وهذا يعني أن جون في هذا الوقت لديه اعتقادات ورغبات، وفرَّت له علةً لإسقاط الكوب، **وامتلاكه لتلك الأفعال والاعتقادات كان مسؤولاً سببيًا عن إسقاطه للكوب**، لذلك يترتب على (1) أن جون أسقط الكوب قصديًا. لكن، بوضوح، هو لم يفعل ذلك قصديًا[25].

ما يَظهر من هذا المثال، في اعتقادي، هو أن الاختلاف بين مجردِ امتلاكِ علةٍ للتصرف بطريقة معينة والتصرف الفعلي **لأجل** هذه العلة، **لا يمكن** تفسيرُه ببساطةٍ بالقول إنّه في الحالة الأخيرة يتصرف المرءُ **لأن** لديه علة، بالمعنى السببي لكلمة "لأن". في الواقع، تسبب الاعتقادات والرغبات في التصرف بطريقة معينة التي تؤدي إلى امتلاك الشخص لعلة للتصرف بهذه الطريقة يبدو غير متوافق مع التصرف بهذه الطريقة لأجل هذه العلة. وإذا كان الأمر كذلك، فالمشكلة ليست ببساطة أن يجد المرء علاقة سببية "مناسبة" بين العلل والأفعال التي تقصي الأمثلة المنحرفة مثل المثال الذي فحصناه للتو: بل يجب أن تُرفض نظريةُ الفعل التي تؤكد على أن العللَ هي أسبابٌ رفضًا تامًا (لاحظْ، بالمناسبة، أنّ التحليل البديل للقصدية المناقش سابقًا - (2) أعلاه - لا يبطله هذا المثال،

---

(25) في نقاش دونالد ديفيدسون لمثال مشابه يقول إنه "يأس من التعبير... عن الطريقة التي يجب أن تسبب بها التوجهات الأفعال، إذا كانت تعقلنها". انظر عمله:
'Freedom to Act', in Ted Honderich (ed.), Essays on Freedom of Action (London: Routledge and Kegan Paul, 1973), reprinted in Davidson, Essays on Actions and Events (see p. 79).

ولمحاولة شائقة لحل مشكلة السلاسل السببية المنحرفة انظر:
Christopher Peacocke, Holistic Explanation: Action, Space, Interpretation (Oxford: Clarendon Press, 1979), ch. 2.

لأن بإمكاننا أن نقول بعقلانية أن جون **لم** يكن يعرف أنه يسبب حدث سقوط الكوب. نعم هو اعتقد، بصدق، أنه كان يسبب حدثًا من هذا **النوع**، لكنه لم يكن يعرف أنه كان يسبب حدثًا **معيّنًا** من النوع الذي وقع).

هناك قضية أخرى يجب أن أذكرها تؤثّر على مسألة كيف تتعلق علل الفعل بأسباب الفعل: وهي مشكلة ما يسمى **ضعف الإرادة**، أو (لنستخدم الكلمة اللاتينية) akrasia. يفشل الناس أحيانًا في جعل ما يعتقدونه على مايبدو، عمومًا، ليكون المسار الأفضل (المرغوب أكثر) للفعل المتاح أمامهم في ظروف معينة. أحد تفسيرات هذا الموقف هو أن الشخص المعني لا يمكن **حقًّا** أن يمتلك رغبةً قوية لاتخاذ مسار الفعل المعني دون غيره، رغم أنه قد يقول عكس ذلك. وفي الواقع، إذا كانت العلل **هي** أسباب، فمن الصعب أن نقول كيف يكون أي تفسير بديلًا ممكنًا. لأن، على هذا الرأي، العلل التي يتصرف **لأجلها** الفاعل هي الاعتقادات والرغبات التي تسبب بالفعل أن يتصرف بالطريقة التي يتصرف بها، ومن هنا يبدو أنه لو كان الفاعلُ لا يتصرَّفُ وفقَ رغبةٍ مُعلَنةٍ، فلا بد أن ذلك بسبب أن هذه الرغبة قد أبطلتها رغبةٌ أخرى، رغبة قوية، التي هي العلة الحقيقة لفعله. ومع ذلك، على الرأي البديل القائل أن اختيارات التصرف الحاصلة في ضوء اعتقادات ورغبات المرء **ليست** ناجمة عن تلك الاعتقادات والرغبات، ويبدو أنه من الممكن على الأقل، وإن كان غير عقلاني، أن يفشل المرءُ في اختيارِ مسارِ الفِعْل الذي يرغبه دون غيره. بعبارة أخرى، يبدو، على هذا الرأي، أن ظاهرة ضعف الإرادة ممكنة حقًّا، وفي الواقع، اسمها مناسب تمامًا. ومع ذلك، فتعقيد القضية أكبر بكثير من أن نفحصها هنا بأي إضافة، ولذلك سأتركها الآن، مع التنبيه على أنه سيكون من التهور أن نحاول الحكم على الرأيين المتنافسين استنادًا إلى مسألة خلافية جدًّا[26].

---

(26) لمعالجة دونالد ديفيدسون البارعة على وجه خاص لمشكلة ضعف الإرادة، انظر عمله: 'How is Weakness of the Will Possible?', in Joel Feinberg (ed.) Moral Concepts (Oxford: Oxford University Press, 1970), reprinted in Davidson, Essays on Actions and Events.

خلاصة

في هذا الفصل، نظرنا في ثلاث نظريات مختلفةٍ للفعل: (1) النظرية التي تعتبر الأفعالَ انتقالاتٍ جسديةً مسبِّباتُها هي استهلالاتُ مَركباتٍ معينةٍ من الاعتقادات والرغبات، (2) نظرية التسبيب الفاعل، التي تقول أن الفعل هو تسبب فاعل لحدث وتعتبر هذا المفهوم الأخير أوليًّا وغير قابل للاختزال، (3) النظرية الاختيارية، التي مفادها أن كل الأفعال تتضمن عملية "تنفيذية" خاصة للعقل، تسمى بتنوع "الاختيار" أو "الفعل الإرادي". وكما قد يُظن، فإنني أكنّ تعاطفًا مع النظرية الاختيارية، لأنها، مثل نظرية التسبيب الفاعل، لا تسعى إلى إقصاء مفهوم الفاعلية أو اختزاله إلى شيء آخر، ومع ذلك هي لا تلتزم بأنواع مميزة وغامضة على ما يبدو من التسبيب. أعتقد أن الاختيارية متضمَّنَةٌ في طريقة تفكيرنا في الفعل وحديثنا عنه حسب حسّنا المشترك أو "علم النفس الشعبي"، وأنه يمكن الدفاع عنها ضد الاعتراضات الفلسفية القياسية عليها، وهذا يتسق مع البحوث التجريبية في الفسيولوجيا العصبية للفعل، أو حتى مؤيَّد بها. لكن، يجب أن أؤكد على أن الاختيارية، مع ذلك، ما زالت رأي الأقلية بين فلاسفة العقل المعاصرين.

بحثنا أيضًا مسائل تتعلق بالقصدية وحرية الإرادة والأساس الدافع للفاعلية البشرية. ففيما يتعلق بالقصدية والسؤال المتعلق بكيف تكون الأفعال متفردة، فحَصْنا مقاربتيْن متنافستين، مُفَضِّلِينَ مبدئيًّا المقاربةَ الملائمة لنظرية التسبيب الفاعل والاختيارية. ولا غرابة أننا لم نصل إلى حلٍّ صارمٍ لمشكلة الإرادة الحرة، لكن يبدو من المنطقي على الأقل أن نفترض أن اختياراتنا الواعية للتصرف قد تكون مؤثرة سببيًّا وعقلانية دون أن تكون محتَّمة بالكامل بأحداث فيزيائية سابقة. ليس هناك سببٌ واضحٌ للقول بأن علل تصرف فاعل بطريقة معينة لا بد أن تكون أسبابًا لأفعاله. في الواقع، هناك حجة للقول المعاكس، وهو أن تصورنا الذاتي المألوف كموضوعات للخبرة مستقلة وعقلانية يتطلب منا **ألاّ** نفكر في أنفسنا باعتبار أن ما يسبب أفعالَنا هو الاعتقادات والرغبات التي تشكِّلُ عِلَلَنا

للفِعْل. ربما يمكن الطعن في هذا التصور الذاتي بكونه غيرَ مُتَّسِقٍ على الإطلاق، نظرًا للرؤية الطبيعية الكاملة للبشر والعالم الذي يعيشون فيه. لست متأكِّدًا أبدًا من أن هذا الطعن سيكون له ما يبرره، لكنني واثق تمامًا من أن تصورنا الذاتي الحالي ليس تصورًا يمكن التنازل عنه بسهولة. من ناحية أخرى، أشك بقوة في أنَّ الفلسفة ذاتها لا يمكنها إبقاء هذا التنازل.

10
الهوية الشخصية ومعرفة الذات

في الفصل الأول، وصفتُ فلسفةَ العقل بكونها دراسةً فلسفيةً للأشياء العاقلة بقدر كونها عاقلةً. والمصطلح العام الذي قدمتُه للإشارة لشيء ما يمتلك عقلًا هو **موضوع الخبرة** - بفهم "الخبرة" هنا بمعنى واسع، لتشمل أيَّ نوعٍ من الإحساس أو الإدراك أو التفكير. وأنا أعتبر أن مصطلح "موضوع الخبرة" أشمل من مصطلح "الشخص" - فرغم أن كل الأشخاص (على الأقل بالقوة) موضوعات للخبرة، ليس كلُّ موضوعات الخبرة أشخاصًا. وهذا لأنني أعتقد أنه على الأقل بعض المخلوقات غير البشرية، مثل الشمبانزي، موضوعات للخبرة بكل تأكيد، رغم أنها قد لا تكون أشخاصًا. من المتصور تمامًا أنه ينبغي أن يكون هناك أشخاص غير بشريين، لكن محل تساؤل ما إذا وجد شخص غير بشري فعلًا. ما الذي يميز الأشخاص إذن عن موضوعات الخبرة الأخرى؟ ما يميز الأشخاص فقط، فيما أقترح: هو أن الأشخاص **ذوات** - أي، موضوعات للخبرة لديها قدرة على إدراك نفسها باعتبارها موضوعات للخبرة. تمتلك الذوات معرفة ذاتية انعكاسية. وأعني بـ "المعرفة الذاتية الانعكاسية"، بشكل عام، معرفة الشخص بهويته وحالاته العقلية الواعية - معرفة ما يكونه الشخصُ وتفكيرُه ومشاعره. كما سنرى، هناك بعض التعقيدات المنطوية في توضيح هذه الفكرة توضيحًا مُرضيًا تمامًا، إذا كان من الممكن في الواقع تحقيق هذا أصلًا. لكن - مرة أخرى، نتحدث بشكل عام - امتلاك نوع معرفة ذاتية انعكاسية يرافقه امتلاك الشخص لمفهوم "أنا" عن ذاته، والذي يكون انعكاسه اللغوي كامنًا في القدرة على استخدام كلمة "أنا" استخدامًا مفهومًا للإشارة إلى نفسه.

لكن ما هو نوع الشيء الذي تشير إليه كلمة "أنا"، بافتراض أنها تشير حقًّا إلى شيء ما؟ ما نوع الشيء الذي أكونه؟ بطرح هذه السؤال، بالطبع، نعود إلى بعض المسائل المناقشة في الفصل الثاني. رأينا هناك أن فلاسفة مختلفين قد قدموا إجابات مختلفة جدًّا لهذا السؤال، فقال بعضهم أن "أنا" تشير إلى جسم معين - جسمـ"**ي**" - ويرى البعض أنها تشير إلى شيءٍ غير مادي تمامًا، مثل روحٍ لامادية، ويرى البعض أنها تشير إلى مزيج من الجسم والروح. لكن الإجابة الممكنة الأخرى هي أن "أنا" تشير إلى مجموع الأفكار والمشاعر - أفكاري ومشاعري. لكن قد يدهشنا أنَّ الفلاسفة يمكن أن يختلفوا اختلافًا جذريًّا حول نوع الشيء الذي تشير إليه "أنا" لكن متأكدين من أنها تشير إلى **شيء ما**. وربما علينا أن نشكك في هذا الافتراض. وحتى لو قبلنا ذلك، ربما علينا أن نشكك في افتراض أن "أنا" تشير إلى شيء من **نفس** النوع عندما تُستخدم للإشارة إلى شيء ما. ربما لا يشكل الأشخاص أو الذوات **نوعًا** من الأشياء، يشترك جميعها في نفس شروط الهوية. ربما لتكون شخصًا أو ذاتًا هو أن تشغل دورًا ما أو تؤدي عملًا ما - الدور أو العمل الذي يمكن أن يشغله أو يؤديه أشياء من أنواع مختلفة كثيرة. فمثلًا، قد يقال أن كوني شخصًا هو دور يشغله جسدي الآن وشغله في معظم وجودي، لكن في الأسابيع أو الأشهر القليلة الأولى لوجودي لم يكن جسدي يَشْغَل هذا الدورَ. وهذا يتضمَّن، في حالتي على الأقل، أنَّ "أنا" تشير إلى جسدي، لكن هناك وقت كنتُ فيه (أي، جسدي)، موجودًا لكن لست شخصًا (بعد). سننظر عن كثب في هذا وفي الاحتمالات الأخرى في سياق هذا الفصل.

هناك مجموعة أخرى من القضايا ينبغي أن تستكشف تتعلق بمعرفتنا بحالاتنا العقلية ومحتواها. كيف يمكن للمرء أن يبدو لديه معرفة لا تقبل الجدل بما يفكر فيه ويشعر به؟ أم اعتقادنا بأن لدينا هذه المعرفة لا أساس له في الواقع؟ إذا كان الأمر كذلك، لا يزال من الواجب علينا أن نفسر مدى انتشار وتماسك هذا الاعتقاد. لكن، دعنا نبدأ بظاهرة الإشارة إلى الذات، وهي استخدام كلمة "أنا" بفَهْمٍ.

صيغة المتكلم

رغم أنَّ الأطفال يلتقطون استخدامَ ضمير المتكلم، "أنا"، في وقتٍ مبكر جدًّا من تطورهم اللغوي، إلا أن فهم دلالات خطاب المتكلم مسألةٌ صعبةٌ صعوبةً مدهشة. من السهل أن نقول إنّ الوظيفة اللغوية لكلمة "أنا" هي، على النحو الذي سوف يُرضي معظمَ الناس: الإشارة الذي يستخدمها كلُّ الناس إلى أنفسهم. لكن الصعوبة التي يجدها الفلاسفة في فهم معنى كلمة "أنا" تنشأ من صعوبة الشرح، بطريقة غير دائرية وموضحة، لماهية "الإشارة إلى الذات" بالطريقة الخاصة المرتبطة باستخدام كلمة "أنا" بفهم. أنا أتحدث هنا عمدًا عن استخدام كلمة "أنا" **بفهم**، لأن، مثلًا، حتى الحاسوب الذي لا عقل له قد يقال أنه "يشير إلى ذاته"، عندما يُظهر بعض الرسائل على شاشته مثل "أنا مستعد". وبالمثل، يمكن تصور تعلم الببغاء نطق الكلمات "أنا أشعر بالجوع" عندما يشعر بالجوع، وفي هذه الحالة يمكن أن يقال أنه استخدم كلمة "أنا" للإشارة إلى نفسه - لكن هذا لا يتضمن أن لديه مفهوم الأنا عن ذاته، كما هو مقتضى على ما يبدو استخدام كلمة "أنا" بفهم.

ربما أفضل ما يُبرز الصعوبةَ التي أُشير إليها هو مقارنة الاستخدام بفهمٍ لكلمة "أنا" مع الاستخدام بفهمٍ لألفاظ مختلفة أخرى للإشارة إلى الذات. فمثلًا، بإمكاني أن أستخدم اسمي الشخصي، "جوناثان لو"، للإشارة إلى ذاتي. بالمثل، بإمكاني استخدام أوصافٍ محددة معينة للإشارة إلى ذاتي، مثل "مؤلف هذا الكتاب"، أو "الشخص الجالس على هذا الكرسي". لكن، إنها لميزة غريبة لكلمة "أنا" أنها تبدو أنها **تَضْمَنُ** الإشارةَ إلى شخصٍ محدَّدٍ تمامًا في أي مناسبة لاستخدامها، بمثل هذه الطريقة لا يمكن للشخص أن يخطئ في تحديد الشخص الذي تشير إليه - أي هو. لا ترتبط هذه الميزة بأي طريقة أخرى للإشارة إلى ذواتنا. قد أنسى أنني جوناثان لو أو أشك فيما إذا كنت مؤلف هذا الكتاب، لكن لا يمكنني أن أشكَّ في كوني **أنا**. هذا قد يُصرف النظر عنه كأمر تافه، مثل حقيقة أنني لا يمكن أن أشك في أن جوناثان لُو هو جوناثان لُو. لكن

هذا الرد سيكون ردًّا عجولًا وسطحيًّا. فليس هناك تفاهة في تأمل مثال من النوع الآتي. افترض أن عند دخولي منزلًا غريبًا ومشيي على طول ممرٍّ رأيتُ شخصًا يقترب مني وأصدرتُ الحكم الآتي: "هذا الشخص يبدو مُريبًا". ثم أدرك فجأة أن الشخص المعني هو **أنا**، حيث أنني منعكس في مرآة في نهاية الممر. رغم أنني، بمعنى ما، كنت أعرف أن من أشير إليه في استخدامي كلمة "هذا الشخص" - أي، الشخص الذي يبدو أنه يقترب مني - إلا أن هناك بوضوح معنى آخر عليه **لم** أكن أعرف من الذي أشير إليه، لأنني كنت أشير بغير عمد إلى نفسي. ومن ثم، فمن الواضح، أنه عندما "أشير إلى ذاتي" بالطريقة المذكورة في هذا المثال، فأنا لا أشير إلى ذاتي بالطريقة التي أقوم بها عندما أستخدم كلمة "أنا" - لأن في الحالة الأخيرة ليس هناك أي إمكانية مماثلة لفشلي في معرفة من أشير إليه.

إن هذه السمة لاستخدام كلمة "أنا" ترتبط ارتباطًا وثيقًا بحقيقة أن بعض أحكام المتكلم تبدي ما يُطلق عليه أحيانًا "الحصانة من خطأ التعرف"[1]. من الممكن تمامًا أن يخطئ حكم المتكلم، وصورته "أنا F"، كما هو من الممكن أن يخطئ حكم الغائب، وصورته "S هو F". لكن، في حين أن جملة " S هو F"، يمكن أن تكون خاطئة بأي من طريقتين مختلفتين، إلا أن بعض الأحكام التي لها صورة "أنا F" يمكن أن تكون خاطئة بطريقة واحدة فقط. فمثلًا، قارن

(1) يعود تعبير "الحصانة من خطأ التعرف" إلى سيدني شوميكر، انظر:
Sydney Shoemaker: 'Self-Reference and Self- Awareness', Journal of Philosophy 65 (1968), pp. 555-67, reprinted in his Identity, Cause, and Mind: Philosophical Essays (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) and in Quassim Cassam (ed.), Self-Knowledge (Oxford: Oxford University Press, 1994.

ومصدر إلهام هذه الفكرة هو:
Ludwig Wittgenstein: see The Blue and Brown Books, 2nd edn (Oxford: Blackwell, 1969), pp. 66ff.

وانظر أيضًا:
Gareth Evans, The Varieties of Reference (Oxford: Clarendon Press, 1982), pp. 179-91.

الحكمين "جون يشعر بالغضب" و "أنا أشعر بالغضب". في قيامي بالحكم الأول، ربما أخطئ في ما يشعر به جون أو في من الذي يشعر بالغضب. فمن ناحية، ربما يشعر جون حقًّا بالغيرة وليس بالغضب. ومن ناحية أخرى، ربما ليس جون هو من يشعر بالغضب، وإنما شخصٌ آخر خلطتُ بينه وبين جون. لكن تأمل الآن الحكم الثاني، "أنا أشعر بالغضب". هنا، أيضًا، من الممكن أن أخطئ في **ما** أشعر به - فقد أظن أنني أشعر بالغضب في حين أنني في الواقع أشعر بالغيرة. لكن، ما يبدو لا معنى له، في هذه الحالة، هو أنني أخطأت ليس فقط فيما يتعلق بما هو الشعور ولكن فيما يتعلق بـ **من** يشعر به. لا يبدو من المنطقي أن أخلط بشكل خاطئ بين غضب شخص وغضبي. لكن ليس كل أحكام المتكلم لها خاصية الحصانة ضد خطأ التعرف هذه: فيبدو أن أحكام المتكلم الوحيدة التي لها هذه الخاصية، هي التي تتضمن، على ما يبدو، عزو حالة نفيسة واعية ما إلى الذات. تأمل، مثلًا، الحكم "أنا ألمس الطاولة بيدي"، القائم على ما يمكن أن أراه وأشعر به. من المتصور، وإن كان بعيد الاحتمال، أنه ليست يدي في الحقيقة هي التي تلمس الطاولة، وإنما يد مماثلة تمامًا لشخص يجلس بجانبي - وما يمكنني أن أشعر به حقًّا هو أن يدي تلمس شيئًا آخر قريب. في هذه الحالة، أكون مخطئًا فيما يتعلق بـ **من** يلمس الطاولة، بالطريقة التي لا يمكن أن أكون مخطئًا فيها فيما يتعلق بمن يشعر بالغضب عندما أصدر الحكم "أنا أشعر بالغضب".

يبدو أن بعض الفلاسفة يعتقدون أنه عندما تُستخدم كلمة "أنا" كما هي لإصدار حُكم "أنا أشعر بالغضب"، فلا يمكن أن تكون حقًّا بمثابة تعبيرٍ إشاريٍّ على الإطلاق، **تحديدًا لأن** الإشارة الخاطئة تبدو مستبعدة في مثل هذه الحالات[2]. إنهم يعتبرون أن فعل الإشارة الحقيقي إلى شيء ما يمكن حدوثه

(2) للشكوك المتعلقة بما إذا كان كلمة "أنا" تعبيراً إشارياً، انظر:
E. M. Anscombe, 'The First Person', in Samuel Guttenplan (ed.), Mind and Language (Oxford: Clarendon Press, 1975), reprinted in G. E. M. Anscombe, Metaphysics and the Philosophy of Mind (Oxford: Blackwell, 1981).

فقط إذا كانت احتمالية الخطأ أو الفشل قائمة: كما قد يصوغون ذلك، حيث لا احتمالية للخطأ، لا احتمالية للنجاح أيضًا. ومن ثم، هم يعتبرون كلمة "أنا" في هذه السياقات ليس لها دور إشاري أكثر من كلمة "it" في جملة مثل "it is raining". إذن، ما هي وظيفة كلمة "أنا" في هذه السياقات، وفقًا لهؤلاء الفلاسفة؟ هنا هم أقل وضوحًا، لكنهم يميلون إلى القول أن جملًا مثل "أنا أشعر بالغضب" تُستخدم، في الواقع، باعتبارها **إشهارات avowals**، وليس كتعبيرٍ عن **أحكام** يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة. على هذا الرأي، القول "أنا أشعر بالغضب" هو تعبيرٌ عن **شعوري** بالغضب، وليس تعبيرًا عن حكم متعلق بما يشعر به المرء. يعتبر هذا "الإشهار" تعبيرًا لفظيًا عن العاطفة، يُقارَن بـ "التعبيرات" غير اللفظية عن العاطفة كنظرات وإيماءات الغضب[3].

ومع ذلك، فإنَّ معظم الفلاسفة، في اعتقادي، لن يقتنعوا بهذا المذهب، لأسبابٍ ليس أقلّها أنهم لا يؤيديون مبدأ أن الفعل الإشاري الحقيقي هو الذي يسمح بإمكانية الخطأ. بالإضافة إلى ذلك، يعتبرون أنَّ من غير المعقول أصلًا أن نفترضَ أنَّ من الممكن لنفس الكلمة "أنا" أن يكون لها وظيفتان مختلفتان جذريًا. ولأن لكلمة "أنا" وظيفة إشارية في العديد من سياقات استخدامها تبدو بالكاد محل خلاف. كيف إذن، يفسر هؤلاء الفلاسفة لماذا تبدو كلمة "أنا" عاجزة عن الفشل الإشاري؟ قد يرجع بعض هلاء الفلاسفة هذا بكل بساطة إلى كونها ما يُسمَّى تعبيرًا **انعكاسيًا-منطوقيًا token-reflexive**، أقرب إلى تعبيرات مثل

= وللمناقشة انظر:

Andy Hamilton, 'Anscombian and Cartesian Scepticism', Philosophical Quarterly 41 (1991), pp. 39-54.

(3) في "بحوث فلسفية"، يقول فتجنشتاين عن هذه النقطة: "عندما أقول (أنا أتألم)، فأنا لا أشير إلى الشخص الذي يتألم..أنا لا أسمي أي شخص. تمامًا مثلما لا أسمّي أي شخص حين أتأوه من الألم، على الرغم من أن شخصًا آخر يدرك هذا التأوُّهَ، من الذي يتألم". انظر:

Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn (Oxford: Blackwell, 1958), p. 404.

"هنا" و"الآن". فمثلما يشير أي نطق لكلمة "هنا" بشكل قياسي إلى المكان الذي نُطقت فيه الكلمة ومثلما يشير أي نطلق لكلمة "الآن" بشكل قياسي إلى الزمن الذي نُطقت فيه الكلمة، فعلى هذا التقرير، أي نطلق لكلمة "أنا" يشير بشكل قياسي إلى الشخص الناطق للكلمة. وهكذا، فالقاعدة الدلالية الحاكمة لاستخدام الكلمة "أنا" تقصي إمكانية أن يخطئ الشخص المستخدم للكلمة "أنا" بأن يشير إلى أي شخص آخر غير نفسه[4]. ومع ذلك، فرغم أن من المهم أن ندرك الطابع الانعكاسي المنطوقي لكلمة "أنا"، فلا يبدو أن الاستناد إليه فقط يمكنه تفسيرُ كلِّ السمات المميزة لإشارة المتكلم التي نفحصها. وهذا لأنه ليس بإمكان المرء أن يستوعب ما هو خاص في استخدام كلمة "أنا" بفهم للإشارة إلى الذات بأن يستشهد بالقاعدة الدلالالية التي مفادها أن أي نطق لكلمة "أنا" يشير بشكل قياسي إلى الشخص الناطق. هذه القاعدة لا تتطلب أن الشخص - أو، في الواقع، الشيء - الناطق بكلمة "أنا" لا بد أن يكون لديه مفهوم الأنا كموضوع للخبرة يمتلك وعيًا ذاتيا: لكن استخدام الكلمة "أنا" بفهم للإشارة إلى الذات يتطلب ذلك.

يجب أن أقِرَّ بأنني لا أعرف أيَّ طريقة مُرضية تمامًا لتقديم تحليل غير دائري لمفهوم الإشارة إلى الذات الذي يميز استخدام كلمة "أنا" بفهم. إن القدرة على التفكير **في الذات كذات** والعزو إلى الذات، فكرة من هذا النوع، وأفكارًا واعية مختلفة، ومشاعرَ؛ هي قدرة تبدو أوليّةً وغيرَ قابِلَةٍ للاختزال، بمعنى أنه لا يمكن للمرء أن ينمذج هذه القدرة على أي قدرة أعم على التفكير في موضوعات معينة وعزو خصائص إليها. في مرحلة ما من التطور العقلي لطفل

(4) للمزيد عن الانعكاسية المنطوقية والمقارنة بين "أنا" و "الآن"، انظر:
D. H. Mellor, 'I and Now', Proceedings of the Aristotelian Society 89 (1989), pp. 79-94,reprinted in his Matters of Metaphysics (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). See also the papers in part I of Palle Yourgrau (ed.), Demonstratives (Oxford: Oxford University Press, 1990) and John Campbell, Past, Space, and Self (Cambridge, MA: MIT Press, 1994), ch. 3 and ch. 4.

طبيعي، هو يكتسب هذه القدرة الخاصة، لكن كيف يحقق ذلك لا بد أن يظل لغزًا طالما أننا ليس لدينا طريقة لتمييز القدرة المعنية إلا بشروطها[5].

الأشخاص ومعيار الهوية

على التسليم بأنَّ كلمة "أنا"، في كل مناسبة لاستخدامها بفهم، لها مرجع إشاريٌّ، فما هو نوع الشيء الذي تُشير إليه عندما تُستخدم؟ الإجابة العجولة هي أنها تشير إلى **شخص** أو **ذات** معينة. لكن، كما استخدمتُ مصطلح "الشخص" و"الذات"، هذا صحيح فعلًا بحكم التعريف ومن ثم لا تقول الإجابة شيئًا خاصًا - لأنني ميزت الشخص بكونه موضوعًا للخبرة يمتلك مفهوم الأنا. نحن لم نثبت بعدُ أنَّ أي شخص، أو موضوع للخبرة بشكل عام، يشكِّل **نوعًا** متميزًا من الأشياء مثلما تشكِّل أشياءُ مثل، النجوم وأشجار البلوط والكراسيّ، أنوعًا متميزة من الأشياء. إن أمثلةَ نوعٍ حقيقي يجب أن تشترك على الأقل في شروط الهوية نفسِها، مما يمكننا من أن نجمل هذه الأمثلة ونتبع تاريخها مع مرور الزمن. إذا سألني أحدُهم عن عدد أشجار البلوط الموجودة في أيكة معينة وفي وقت معين، فأنا أعرف، مبدئيًا على الأقل، كيف أكتشف إجابة هذا السؤال، لأنني أعرف ما الذي يجعل شجرة البلوط متميزة عدديًا عن شجرة بلوط أخرى في لحظة معينة - أعني، حقيقة أنها تشغل مساحة مكانية ممتميزة ومنفصلة مناسبة لشجرة بلوط واحدة فقط. بالمثل، إذا سألني أحدهم عما إذا كانت شجرة البلوط النامية الآن في جزء معين من الأيكة هي نفس شجرة البلوط التي كانت تنمو هنا منذ أربعين سنة، فأنا أعرف، على الأقل مبدئيًا، كيف أكتشف إجابة هذا السؤال، لأنني أفهم **الشروط الاستمرارية** لأشجار البلوط - أي، أنا أفهم أنواعَ التغيُّرات التي يمكن و التي لا يمكن لأشجار البلوط أن تمرَّ بها للبقاء مع

(5) لمناقشة واسعة النطاق لمفهوم الوعي الذاتي وتطوره، من أوجه فلسفية ونفسية معا، انظر: Jose' Luis Bermu'dez, Anthony Marcel and Naomi Eilan (eds.), The Body and the Self (Cambridge, MA: MIT Press, 1995). See also Jose' Luis Bermu'dez, The Paradox of Self-Consciousness (Cambridge, MA: MIT Press, 1998).

مرور الزمن. فمثلًا، أنا أعرف أن أشجار البلوط يمكن أن تبقى بعد الشتل، ومن ثم يكون من التهور أن نفترض أن شجرة البلوط هذه متطابقة مع الشجرة التي رأيناها سابقًا فقط لأن لها نفس العمر وتنمو في نفس المكان.

السؤال الذي يجب أن نسألَه الآن هو ما إذا كانت موضوعات الخبرة، **والأشخاص** على وجه الخصوص، تشكل **نوعًا** حقيقيًّا من الأشياء، تشترك كلُّ أمثلته في شروط الهوية نفسِها، مما يمكِّنُنا من أن نجمل الأشخاص ونتبع تاريخهم بمرور الزمن. في ظاهر الأمر، من الواضح أن إجابة هذا السؤال هي "نعم". يبدو أننا نفترض هنا أن بإمكاننا أن نجمل الأشخاص على الأقل بنفس سهولة إجمالنا لأشجار البلوط ونفترض أن هؤلاء الأشخاص لديهم شروط استمرار تحدد نوع التغيرات التي يمكن والتي لا يمكن أن يمروا بها للبقاء بمرور الزمن. قد يكون الأمر غير واضح إلى حد ما بشأن ما يمكن قوله في بعض الحالات الحدية، لكن الأمر نفسه ينطبق على أشجار البلوط، التي نعتبرها رغم ذلك تشكل نوعًا حقيقيًّا وطبيعيًّا من أنواع الأشياء.

إذن ما هي المبادئ التي تجعلنا نحكم على شيء بأنه شخص ونتتبع تاريخه بمرور الزمن؟ ما الذي نبحث عنه، هنا، هو ما يسميه العديد من **الفلاسفة معيار الهوية الشخصية**(6). الصورة العامة لمعيار هوية أشياء من النوع K هو:

(C_k) إذا كانت x و y أشياءَ من النوع K، فإن x يطابق y إذا فقط بقي x وy في علاقة R_k بين بعضهما.

ومن ثم فالسؤال الذي لا بد أن نحاول إجابته هو الآتي: كيف يجب أن يتعلق شخص P_1 وشخص P_2 ببعضهما إذا كان P_1 **مطابقًا لـ** P_2؟ المشكلة لها

(6) للمزيد عن المفهوم العام لمعيار الهوية، انظر أعمالي:
'What Is a Criterion of Identity?', Philosophical Quarterly 39 (1989), pp. 1-21, reprinted in Harold W. Noonan (ed.), Identity (Aldershot: Dartmouth, 1993) and my 'Objects and Criteria of Identity', in Bob Hale and Crispin Wright (eds.), A Companion to the Philosophy of Language (Oxford: Blackwell, 1997).

جانبان - أحدهما يتعلق بهوية الشخصين **في** زمن ما (الهوية "التزامنية synchronic") والآخر يتعلق بهوية الشخص **على** مر الزمن (الهوية "التاريخية diachronic") - وهذه الهوية الثانية عادة ما تُعتبر أكثرَ صعوبة. من الواضح أن هناك العديد من الإجابات التافهة والتكرارية على السؤال المطروح للتو. فمن الصحيح، لكن عديم القيمة أيضًا، أن يقال إنّ P_1 و P_2 يجب أن يتعلقا **بالهوية** إذا كانا متطابقيْن. ما هو مطلوبٌ هو إجابةٌ غير تافهةٍ وغير تكرارية لهذا السؤال. وبشكل أعم، العلاقة R_k المذكورة في معيار هوية يتخذ الصورة (C_K) يجب ألا تكون علاقة الهوية نفسها، ولا أي علاقة لا يمكن التعبير عنها إلا بتضمين أو افتراض هوية الأشياء من النوع K.

أكَّد بعضُ الفلاسفة على أن الأشخاص لهم معيار **جسدي** للهوية. مثلًا، أكد البعض على أن الشخص P_1 والشخص P_2 يكونان متطابقيْن، سواء في زمن معين أو على مر الزمن، إذا فقط كان لـ P_1 و P_2 الجسد نفسُه. في مقابل ذلك، قد يُشار إلى أن الأشخاص يمكن أن يفقدوا أجزاء عديدة من أجسادهم. ومع ذلك، فهذا الاعتبار ليس حاسمًا، حيث إنه من المعقول أيضًا أن يقال إن **جسد** الشخص يمكن أن يبقى بعد خسارة الكثير من أجزائه. والاعتراض الأكثر إقناعًا، أنه إذا كان يمكن أن يبقى، فهل يمكن لأشخاص مختلفين أن يشتركا في الجسد نفسِه- كما يُزعم حدوث ذلك في بعض الأحيان في حالات ما يسمى متلازمة الشخصية المتعددة - أو يمكن لشخص أن يبدِّلَ جسدَه مع آخر[7]. هذه الإمكانية الأخيرة مقترحة بعملية تبدو مجدية لكن غير مُنفَّذَةٍ بعد، وهي عملية زرع الدماغ بالكامل، حيث يُنقل دماغ شخص إلى جمجمة شخص آخر والعكس. في ضوء هذه الإمكانية الظاهرة، مال بعضُ الفلاسفة إلى أن تماثُلَ **الدماغ**، وليس تماثُلَ **الجسد**، هو ما يجعل الهوية الشخصية. ومع ذلك، هذا الموقف متقلب، للسبب

(7) لمناقشة تضمنات متلازمة الشخصية المتعددة، انظر:
Kathleen V. Wilkes, Real People: Personal Identity Without Thought Experiments (Oxford: Clarendon Press, 1988), ch. 4.

الآتي (حتى لو صرفنا النظر عن المشكلة التي تثيرها متلازمة الشخصية المتعددة، التي يبدو فيها أن الدماغ نفسَه يتقاسمه شخصان مختلفان). بوضوح، السبب الذي جعلنا نميل إلى الحكم بأن عملية الزرع المزدوج للدماغ سوف تشكل تبادلًا **للأجساد** بين شخصين وليس تبادلًا **لأدمغتهما**؛ هو أننا نفترض أن كل الجوانب الجوهرية للغاية لشخصية الإنسان ترتكز على سمات الدماغ - على وجه الخصوص، نفترض أن ذكريات الشخص وطبعه أساسهما سمات دماغه. لكن هذا يشير إلى أن ما نتخذه **حقًا** لتحديد هوية الشخص هو هذه الجوانب من شخصية الإنسان، ومن ثَمَّ، يجب أن نعتبر أنه من الممكن، على الأقل من حيث المبدأ، للشخص أن يكتسب دماغًا جديدًا، بشرط أن يقدم الدماغ الجديد أساس لكل الجوانب الجوهرية للهوية الشخصية التي كانت ترتكز على الدماغ القديم[8]. لقد بدأنا بمعيارٍ جسديٍّ للهوية الشخصية، ثم، بعد بضع خطوات معقولة، إلى معيارٍ دماغيٍّ، وانتهى بنا الأمر إلى معيار **نفسيٍّ** للهوية الشخصية. وفقًا للنسخ البسيطة من النوع الأخير للمعايير، يكون الشخص P_1 والشخص P_2 متطابقيْن، سواء في زمن معين أو على مر الزمن، إذًا فقط كان P_1 و P_2 يشتركان في بعض جوانب جوهرية مزعومة للشخصية الإنسانية. لكن ما هي هذه الجوانب الجوهرية المزعومة للشخصية للإنسانية؟ هل هناك، في الواقع، أي جوانب لشخصية الفرد لا يمكن أن تتغير بمرور الزمن؟ من الصعب افتراض ذلك. فالناس قد يمرون بتغيرات جذرية في الطبع بعد إصابة دماغية وقد يعانون من أشكال بالغة من الفقدان الدائم للذاكرة أو فقدان الذاكرة. ومع ذلك، رغم أن من الممكن أن نتفق على أن شخصية الفرد قد تصبح، بمرور فترة ممتدة من الزمن، متغيرة تمامًا، إلا أنه لا يتضح بالقدر نفسِه أن شخصًا ما يمكن أن يبقى

(8) للمزيد من المناقشة لتضمنات الهوية الشخصية لزرع الدماغ والعمليات ذات الصلة، انظر: Sydney Shoemaker, Self-Knowledge and Self-Identity (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1963), pp. 22ff and Bernard Williams, 'The Self and the Future', Philosophical Review 79 (1970), pp. 161-80, reprinted in his Problems of the Self (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

بعد تغير جذري في شخصيته، يتضمن معًا تغيرًا كاملًا في الطبع وتبدل كامل للذكريات "القديمة" بأخرى "جديدة". يبدو أن هذا حالة **استبدال** شخص بآخر أكثر من كونه حالة بقاء نفس الشخص بعد حدوث تغير. ومن ثم ربما يجب أن يسمح أي معيار نفسي مقبول للهوية الشخصية بأن الشخص قد يمر بتغيرات رئيسية في شخصيته بمرور الوقت، لكن فقط إذا كانت هذه التغييرات تحدث على فترات متفرقة وبطريقة تدريجية. مثلًا، وفقًا لهذه المقاربة، فالشخص الموجود في وقت معين قد لا يحتفظ **بأي** من الذكريات التي امتلكها هو في وقت سابق، بشرط أنه بعد أي فترتين متداخلتين لا يفصل بينهما سوى فاصل زمني قصير، أن يحتفظ بالكثير من الذكريات التي امتكلها في باكر هاتين الفترتين[9].

ومع ذلك، حتى هذه النسخة الأكثر معقولية للمعيار النفسي للهوية الشخصية مُعرَّضةٌ لاعتراضٍ مدمِّرٍ فيما يبدو. لأننا لو افترضنا أنَّ جوانب الشخصية الإنسانية التي هي متعلقة بالهوية الشخصية، مثل الطبع والذاكرة، قائمة على سمات الدماغ، فما الذي يستبعد إمكانيةَ وجود دماغين مختلفين في الوقت نفسِه يؤسسان **نفس** جوانب الشخصية الإنسانية؟ افترض، مثلًا، أن نصفي دماغ واحد يؤسسان نفس جوانب الشخصية الإنسانية - نفس الطبع والذكريات - لكن فُصلا ونقلا إلى جمجتين من جسمين بشريين مختلفين، بعد أن أزيل دماغ كل منهما[10]. يبدو إذن أن أمامنا شخصين مختلفين، كل شخص لديه نصف

(9) للمزيد عن فكرة **انقطاع** الذاكرة، انظر:
Derek Parfit, Reasons and Persons (Oxford: Clarendon Press, 1984), pp. 204ff.

(10) التضمينات الأعم لمفهوم الهوية الشخصية في ضوء إمكانية الدماغ المنشطر قد ناقشها:
Thomas Nagel 'Brain Bisection and the Unity of Consciousness', Synthese 22 (1971), pp. 396-413, reprinted in his Mortal Questions (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

والحالة الافتراضية لدماغ انشطر ثم زُرع النصفان بشكل منفصل قد نوقشت في:
Derek Parfit in his 'Personal Identity', Philosophical Review 80 (1971), pp. 3-27, reprinted in Jonathan Glover (ed.), The Philosophy of Mind (Oxford: Oxford University Press, 1976). See also Parfit, Reasons and Persons, ch. 12.

دماغ فقط، ويشتركان في نفس الطبع والذكريات. لكن هذا يبدو غير متوافق مع المعيار النفسي المقترح للهوية الشخصية، الذي يتضمن أن الأشخاص الذين يشتركون في نفس الطبع والذكريات يكونان متطابقين. ما يبدو أمامنا هو حالة **انشطار شخصي** - انقسام نفس الشخص P_1، إلى شخصين منفصلين، P_2 و P_3. لا تسمح لنا القوانين المنطقية للهوية من أن نقول أن P_2 و P_3يطابقان P_1، لأن كلًّا منهما لا يطابق الآخر. لكن كلًّا من P_2 و P_3 متعلق نفسيًّا بـ P_1 بطريقة يعتبرها المعيار النفسي المقترح للهوية الشخصية كافية للهوية. وفقًا لذلك، يبدو، أن المعيار خاطئ لا محالة.

أحد الردود الممكنة على هذا الاعتراض هو تنقيحُ المعيار النفسي المقترَحِ للهُوية الشخصية بحيث يُجْعَل الشخص الموجود في وقت لاحقٍ يُعتَبَرُ مطابِقًا للشخص الموجود في وقت سابق فقط في حال عدم حدوث انشطار، أي، فقط إذا كان الشخص الموجود في وقت لاحق هو الشخص **الوحيد** الموجود في ذلك الوقت، الشخص الذي يكون مرتبطًا بالطريقة النفسية ذات الصلة بالشخص الموجود في وقت سابق. ومع ذلك، إذا تبنينا هذا الرد، يبدو أن مضمونه هو أن المسائل المتعلقة بالهوية الشخصية أقل أهمية بكثير، أخلاقيًّا وعاطفيًّا، من الأهمية التي نعتبرها لها حدسيًّا[11]. لأن، وفقًا لهذا الرأي، سواءٌ سأبقى موجودًا غدًا أم لا؛ فهذا أمرٌ يعتمد على إجابة سؤالٍ أقلَّ أهميةً على ما يبدو، وهو عما إذا كان سيوجد غدًا **شخصٌ آخر** مماثل تمامًا لي أم لا. إذا كان مقدرًا لي أن أخضع لانشطار، لن أعد موجودا: ومع ذلك سيكون هناك شخص آخر غدًا متعلق بي نفسيًّا بنفس الطريقة التي أتعلق بها بذاتي بالأمس. في الواقع، هذان الشخصان سوف يوجدان غدًا. ومع ذلك، إذا كان ما يهمني عندما أنظر في إمكانات بقائي هو فقط أن شخصًا ما لا بد أن يوجد غدًا يكون متعلقًا بي نفسيًّا بنفس الطريقة التي أتعلق بها بذاتي بالأمس، فلماذا يجب أن أقلقَ حول ما

---

(11) هذا هو رأي ديريك بارفت، وبارفت يشير أيضًا إلى أنه سيناقش مفهوم "البقاء" قريباً: انظر مرة أخرى كتابه: Reasons and Persons, ch. 12 and ch. 13.

إذا وُجد أكثر من شخص غدًا؟ لكن إذا لم يجب علي القلق حول هذا، فيترتب على ذلك، حسب الرأي القائل بالهوية الشخصية المقترحة الآن، أنه لا يلزمني أن أقلق حول عدم وجود أي أحد غدًا **يكون** مطابقًا لي. في الواقع، ربما لا يجب أن أفكر في "بقائي" من حيث **الهوية** - أي من حيث وجود شخص ما في المستقبل سوف يكون مطابقًا لي - وإنما من حيث وجود شخص على الأقل (لكن ربما أكثر من شخص) في المستقبل سوف يتعلق بي نفسيًا بالطريقة التي أتعلق بها بذاتي الماضية. على هذا الفهم لـ "البقاء"، إذا خضعت لانشطار سوف "أبقى" مرتين، حتى إذا لم يوجد أي شخص بعد الانشطار مطابقٌ لي.

إنَّ نتيجة نقاشنا حتى الآن هي أننا لم نجد معيارًا للهوية الشخصية، سواء كان جسديًا أو نفسيًا، وهو أمر مُرضٍ تمامًا، بمعنى أن حكمه لا ينطوي على أي تعارض مع اعتقاداتنا الحدسية حول طبيعة الهوية الشخصية ودلالتها الأخلاقية والعاطفية. قد يميل بعض الفلاسفة إلى استنتاج أن اعتقاداتنا الحدسية المتعلقة بالهوية الشخصية مضطربة أو غير متسقة، بل قد يشيرون إلى أنَّ مفهوم "الشخص" في حد ذاته مضطربٌ بطريقة أو بأخرى. الاقتراح البديل هو أن بعض الحالات التخيُّلية التي يبدو أنها تخلقُ صعوباتٍ أمام معيار هوية مقترح للهوية الشخصية هي نفسها غير مدروسة بعناية وتفشل في تمثيل الإمكانات الحقيقية[12]. لكن هناك اتجاهٌ ثالثٌ محتَمَل للرد، ولا ينبغي أن نرفضه باستخفاف، وهو أن نشكِّك - دون نية تفنيد مفهوم الشخص بأي شكل من الأشكال - في أنه يوجد في الواقع معيار للهوية الشخصية دون أن يكون تافهًا أو تكراريًا. ربما الهوية الشخصية هي شيء أساسيٌّ جدًا لدرجة أنه لا يمكن وضعه في تقرير بأي مفردات أكثر أساسية. لن أحاول الفصلَ بين هذه الردود هنا، رغم أنني أتعاطف مع الثالث[13].

---

(12) لنقد الاستناد إلى تجارب فكرية في النقاشات الفلسفية عن الهوية الشخصية، انظر:
Wilkes, Real People, ch. 1.

(13) لقد طوَّرتُ آرائي الخاصة عن الهوية الشخصية بشكل أكمل في: =

الذاكرة الشخصية

برز مفهومُ **الذاكرة** بشكل مهمٍّ للغاية في نقاشِنا للهوية الشخصية حتى الآن، لكن لم نفحص بعدُ هذا المفهومَ بالعناية التي يستحقُّها. في الواقع ليس هناك مفهومٌ **وحيدٌ** للذاكرة، لكن هناك العديد من المفاهيم. إن ذاكرة الحقائق مختلفة تمامًا عن ذاكرة المهارات العَمَلِيّة وكلاهما متميِّزٌ تمامًا عن ما يُسمَّى أحيانًا الذاكرة **الشخصية** أو **الذاتية**. هذا النوع الأخير من الذاكرة هو المتعلق بوضوح أكثر بمسائل الهوية الشخصية. إن الذاكرة الشخصية هي تذكر خبرة أو فعل ماضي لي: فهي تذكر **اختبار أو فعل شيء ما** - وليس مجرد تذكُّرِ **أن** الشخص اختبر أو فعل شيئًا ما. فقد أتذكر **أنـني** قمت بشيء معين عندما كنت طفلًا لأن شخصًا ما شاهدني أقوم به قد أخبرني بذلك. أنا أتذكر هذه الحقيقة عن نفسي. لكن، هذا مختلف تمامًا عن تذكري البسيط **للقيام** بهذا الشيء. كما أشرت للتو، ذكريات الحقائق والذكريات الشخصية تُروى بطرق مختلفة عادة، أي، بجمل ذات بنى نحوية مختلفة. وهكذا، من ناحية يمكنني أن أقول "أنا أتذكر أنني ذهبت إلى شاطئ البحر في الصيف الماضي"، على الجانب الآخر يمكنني أن أقول "أنا أتذكر الذهاب إلى شاطئ البحر في الصيف الماضي": فالجملة الأولى تُفهم طبيعيًّا على أنها إخبار عن ذاكرة لحقيقة، بينما الثانية تُفهم طبيعيًّا على أنها إخبار عن ذاكرة شخصية(14).

التمييز الآخر الذي ينبغي علينا القيام به هو تمييز بين الذاكرة **الاستعدادية dispositional** والذاكرة **الفعلية occurrent**، أي بين امتلاك قدرة على تذكر شيء ما

= Kinds of Being: A Study of Individuation, Identity and the Logic of Sortal Terms (Oxford: Blackwell, 1989), ch. 7 and in my Subjects of Experience (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), ch. 2.

وللمزيد عن الهوية الشخصية بشكل عام تمامًا، انظر:
Brian Garrett, Personal Identity and Self-Consciousness (London: Routledge, 1998).

(14) للمزيد عن الذاكرة الشخصية أو الاختبارية (كما يُطلق عليها أحيانًا)، انظر:
Richard Wollheim, The Thread of Life (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), ch. 4.

واستحضاره بالفعل. الآن، هناك العديد من الأشياء التي **بإمكاني** تذكُّرُ فِعْلَها في الماضي، حتى إذا كنت الآن لا أستحضرها لأنني أفكر في أشياء أخرى. إن فعل التذكر العقلي لخبرة أو فعل ماضٍ ما يتضمن، على ما يبدو، عناصر الخبرة **الراهنة**. وهذا هو السبب في أن الناس يصفون أحيانًا هذا الفعل بأنه "إحياء" خبرة ماضية، رغم أن نادرًا ما تكون خبرة "إحياء" خبرة ماضية، "حية" مثل الخبرة الأصلية. إذن، في بعض النواحي، تكون خبرات الذاكرة الشخصية مثل الخبرات المتضمنة في أفعال **التخيل** (انظر الفصل السابع). في كلتا الحالتين، نحن نصف الخبرات المتضمنة باعتبارها تُظهر خصائص حسية، أو باعتبارها تقع داخل منطقة تقاطع قوالب حسية مختلفة: وهكذا، نحن نميز بين الذكريات **البصرية والسمعية** وبين التخيلات. في فعل الاستحضار البصري، يتذكر الفرد كيف **بدا** شيء ما، بينما في فعل الاستحضار السمعي، يتذكر الفرد كيف **دقَّ** شيءٌ ما سَمْعَه.

السؤال الذي قد يُثار هنا هو: نظرًا للتشابُه بين خبرات الذاكرة الشخصية والخبرات المتضمَّنة في أفعال التخيُّل، كيف نميِّز بين الاثنين عندما نمر بهذه الخبرات؟ كيف يمكننا معرفة ما إذا كُنَّا نتذكَّرُ شيئًا ما أو نتخيَّلُه فقط؟ هذا السؤال سيكون معقولًا إذا افترضنا أن التذكر أو التخيل ليس إلا المرور بنوع ما من الخبرة، ولكن بالطبع التذكر والتخيل أكبر من ذلك بكثير. إنَّ التذكُّرَ والتخيُّلَ **أفعال** عقلية - أمور نقوم بها، قصديًّا في كثير جدًّا من الأحيان. وهكذا، إذا طلبتَ مني أن أحاول تذكرَ ذهابي إلى شاطئ البحر في الصيف الماضي، فهذا شيء قد أجد أنه يمكنني القيام به بسهولة، بمحض اختياري. بالمثل، أجد نفسي قادرًا على **تخيل** الذهاب إلى الشاطئ. لكن إذا سألتني كيف أعرف أن ما أقوم به في الحالة الأولى هو **تذكر**، وليس **تخيل**، الذهاب إلى الشاطئ في الصيف الماضي، فأنا لست متأكدًا من معنى سؤال. حقيقة أن الخبرات الحاضرة قد تكون متشابهة تمامًا يبدو غير ذات صلة، لأنني لا أحكم على ما إذا كنت أتذكر أو أتخيل على أساس نوع الخبرات التي أمر بها. وإنما، أنا أعرف ما إذا كنت أتذكر أو أتخيل لأن هذه الأشياء التي بإمكاني فعلها قصديًّا، ولا يمكن للمرء أن يقوم بأشياء قصديًّا إذا لم يكن يعرف أنه يقوم بها. ربما السؤال الذي ينبغي

أن نسأله، ليس كيف أعرف ما إذا كنت أتذكر أو أتخيل فقط الذهاب إلى الشاطئ الصيف الماضي، وإنما كيف أعرف أنني حقًّا **ذهبت** إلى الشاطئ الصيف الماضي، بشرط أن "أتذكر" الذهاب.

قد يميل المرءُ إلى إجابة هذا السؤال بالقول إنّه إذا كنتُ أتذكرُ الذهابَ إلى الشاطئ الصيف الماضي، فلا بد أن أكون ذهبتُ حقًّا، لأن المرء لا يمكنه "تذكر" قيامه بشيءٍ ما لم يقم به - مثلما أن المرء لا يمكنه أن يعرف شيئًا ما يخالف الحال أو "يرى" شيئًا ما غير موجود. أو كما قد نصيغ ذلك، الأفعال "يعرف" و "يرى" و "يتذكر" كلها أفعال **نجاح** أو **إنجاز**. ومع ذلك، هذه الإجابة تبدو قائمة على نقطة لفظية بحتة تتعلق بالمعنى العرفي لكلمة "يتذكر" ومن ثم لا يبدو أنها تدخل في قلب المشكلة. بالنظر إلى أنه يمكن للمرء أن يتذكر، أو على الأقل يبدو أنه يتذكر، شيئًا ما لم يقم به، فكيف يعرف، على أساس ما يبدو أنه يتذكره، أنه حقًّا قام به؟ لربما إجابة هذا السؤال هي أنه **لا يمكن** أن يعرف، بشكل مؤكَّدٍ، أنه قام بالشيء فقط على أساس ما يبدو أنه يتذكر القيام به، لكن ليس من المعقول أن نعتقد، على هذا الأساس، أنه قام به، ما لم يكن لديه دليل على العكس. من المشكوك فيه أن بإمكاننا إخضاع **كل** شيء يبدو أننا نتذكره للشك، لكن يجب علينا بالتأكيد أن نسلّم بقابلية الخطأ لأي محاولة تذكر ما حدث في الماضي.

نظرًا لأن المرءَ يمكن أن يبدو أنه يتذكَّرُ عن طريق الخطأ القيام بشيء ما هو لم يقم به في الواقع، فالسؤال الآخر الذي يثار هو ما إذا كان يمكن للمرء أن يتذكَّر القيام **بشيء آخر** هو بالفعل قام به في الواقع. بالتأكيد، بإمكانه. لكن هل يمكن أن يكون الحال أن المرء قد بدا له أنه يتذكر القيام بشيء ما، ولكن لحقيقة أنه كان هناك شخص آخر قام بهذا الشيء، هل يتذكر المرء القيام به؟ إجابة هذا السؤال ستكون بـ "نعم"، إذا كان الانشطار الشخصي ممكنًا، من النوع الموصوف سابقًا. لأن في حالة كهذه، **كِلَا** الشخصيْن، P_2 و P_3، اللذان انقسم إليهما الشخصُ الأصلي، P_1، يبدو أنهما يتذكران القيام بما قام به P_1

وكل ما يمنعنا من القول أن P_2 و P_3 يتذكران القيام بما قام به P_1، هو أنَّ لا أحدَ منهما قام به وأن لا أحد منهما مطابق لـ P_1. يُدخل بعض الفلاسفة مصطلح "**شبه** ذاكرة **quasi**-memory" لوصف ما يحدث في هذه الحالة[15]. يُفترض أن يكون مصطلح شبه ذاكرة أوسع من مصطلح الذاكرة الشخصية بالفهم المعتاد. يمكن للمرء فقط أن يكون لديه ذاكرة شخصية صادقة عن القيام بشيء ما هو في الواقع قام به بنفسه، لكن يمكن للمرء أن يكون لديه **شبه**-ذاكرة صادقة عن القيام بشيء ما قام به شخص آخر في الواقع، بشرط أن يكون ذلك المرء متعلق نفسيًّا بهذا الشخص بنفس الطريقة التي يتعلق بها المرء بذاته الماضية، كما يحدث على ما يُفترض في حالة الانشطار الشخصي. ومع ذلك، ليس كل الفلاسفة مرحبين بمفهوم شبه الذاكرة، فبعضهم يشك في كونه متماسك. إذا كان الانشطار الشخصي ممكنًا، فمن الممكن نظريًّا - بلا علم لي - أن أكون نتاجًا لهذا الانشطار، وفي هذه الحالة يكون العديد من "ذكرياتي" الشخصية ليس إلا شبه ذكريات. لكن من المغري أن نقول أن الذاكرة الشخصية تُظهر شكلًا من أشكال "الحصانة ضد التعرف الخاطئ"، بمعنى أنه إذا بدا أنني أتذكر القيام بشيء ما، لا يمكن أن أكون مخطئًا إلا في جانب أنني لم أكن أنا الذي قام بهذا الشيء[16]. إذا كان الأمر كذلك، فما ينتج على ما يبدو هو أن الانشطار الشخصي، في النهاية، مستحيل. ومع ذلك، لن أحاول حل هذه المشكلة الصعبة هنا.

---

(15) مصطلح "الذاكرة الشبيهة" يعود إلى سيدني شوميكر، انظر مقاله: 'Persons and their Pasts', American Philosophical Quarterly 7 (1970), pp. 269-85, reprinted in his Identity, Cause, and Mind.

وهذا المفهوم تبناه ديريك بارفيت، انظر أعماله: 'Personal Identity' and Reasons and Persons, pp. 220ff.

(16) للشكوك حول تماسك مفهوم شبه الذاكرة، انظر:
Evans, The Varieties of Reference, pp. 242-8, Wollheim, The Thread of Life, pp. 111-17 and Andy Hamilton, 'A New Look at Personal Identity', Philosophical Quarterly 45 (1995), pp. 332-49.

أحد الأسباب التي تجعل بعضَ الفلاسفة يدافع عن مفهومِ شِبْه الذاكرة هو تجنُّب تُهمة الدائرية التي تُثَار ضد أي معيار نفسي للهوية الشخصية يستند إلى الذاكرة الشخصية. أي معيار للهوية الشخصية يقول بأن الشخص P_2، الموجود في وقت معين، يطابق الشخص P_1، الموجود في وقت سابق، إذا فقط كان P_2 يتذكر قيامه ببعض الأشياء التي قام بها P_1= يبدو معيارًا دائريًّا، لأن الشرط الضروري **لتذكر** P_2 للقيام بشيء ما هو أن P_2 يجب أن يكون بالفعل قد قام بهذا الشيء. لا يمكن للمرء أن يقرر، بعد ذلك، أن P_2 يتذكر فعلًا القيام بشيء ما قام به P_1إلا بعد أن يقرر أن P_2 هو بالفعل مطابق لـ P_1، وهو ما يُفترض أن يحدده المعيار (تذكر ملاحظتي السابقة عن أن العلاقة R_K المذكورة في معيار هوية يتخذ الشكل (C_K) يجب ألا تكون علاقة الهوية نفسها، ولا أي علاقة لا يمكن التعبير عنها إلا بتضمين أو افتراض هوية الأشياء من النوع K: هذا هو القيدد الثاني الذي يبدو أنه انتُهك في الحالة محل النقاش). باستبدال الإشارة إلى الذاكرة بالإشارة إلى شِبه الذاكرة في هذا المعيار، يمكن تجنُّب تهمةِ الدائرية. لكن إذا تبيَّن أن مفهوم شبه الذاكرة غير متماسك، فإن هذا يعني أنه ليس هناك معيارٌ نفسي للهوية الشخصية غير دائري، نظرًا لأن مفهوم الذاكرة الشخصية يجب أن يكون مركزيًّا في أي معيار مثل هذا.

الذاكرة والسببية

إنَّ السؤال الذي لم نعالجه فعلًا حتى الآن هو الآتي: بموجِب ماذا يكونُ فعلي العقليُّ أو حالتي العقلية الآن ذاكرةً شخصية لخبرة أو فعل سابق لي؟ من المعقول، أنه لا بد من اتصالٍ سببيٍّ بين الخبرة السابقة أو الفعل السابق والفعل العقلي أو الحالة العقلية الحالية. لكن ما نوع هذا الاتصال؟[17] ليس أي اتصال

(17) دافع سي. بي. مارتن C. B. Martin وماكس دوتشر Max Deutscher عن تقرير سببي عن الذاكرة في ورقتهما المهمة: 'Remembering', Philosophical Review 75 (1966), pp. 161-96.

يمكن أن يحدث هنا. لنفترضْ أن شخصًا آخر شاهد فعلي السابق وأخبرني لاحقًّا أنني قمت به، رغم أنني نسيت قيامي به. من المتصور، بعد فترة من الزمن، أنني قد أنسى أنه قيل لي فقط أنني قمت بهذا الشيء وقد **يبدو** أنني بدأت أتذكر قيامي به، رغم أنني لا أتذكره في حقيقة الأمر. في هذه الحالة، تكون حالتي العقلية الحالية لما يبدو تذكر للقيام بهذا الشيء متصلة سببيًّا بقيامي الأصلي بفعل هذا الشيء، لكن من الواضح أن هذا الاتصال ليس من النوع الصحيح الذي يجعلنا نصف الحالة العقلية بأنها **ذاكرة** شخصية حقيقية للقيام بهذا الشيء. ومن ثَمَّ، ما هو النوع "الصحيح" للاتصال السببي؟

هنا نواجه مرة أخرى مشكلةَ "السلاسل السببية المنحرفة" التي واجهناها سابقًا عند مناقشة النظريات السببية في الإدراك (في الفصل السادس) والنظريات السببية في الفعل (في الفصل التاسع). نحن نعرف أن هذه المشكلة هي مشكلة صعبة عمومًا، ومن ثم ينبغي أن نتوقع أنها صعبة في هذا الخصوص، أي الذاكرة. لن أحاول حل هذه المشكلة هنا. لكن التفكير الواضح هنا هو أن هذا النوع من الاتصال السببي المتضمن في الذاكرة هو نوع "داخلي" للشخص الذي نبحث ذاكرته. هذا هو التفكير الذي يؤيد النظريات المتنوعة عن الذاكرة التي تستدعي مفهوم **بقايا** الذاكرة، المتصور كحالة فيزيائية للدماغ أسستها حادثة أصلية من الخبرة الحسية وقادرة على إحداث خبرة تذكرية لاحقة لهذه الحادثة الأصلية. لكن يجب القول أن بعض الفلاسفة خصوم لهذه الفكرة وللنظريات السببية في الذاكرة عمومًا، لأسباب مشابهة لتلك التي دفعتهم إلى معاداة النظريات السببية في الإدراك[18]. على وجه التحديد، هم يعتبرون أن هذه النظريات تعزز الشك في الذاكرة ومن ثَمَّ في معرفتنا بالماضي. وكما أن هؤلاء

---

(18) لنظرة عامة على الهجوم على مفهوم بقايا الذاكرة، انظر:
John Sutton, Philosophy and Memory Traces: Descartes to Connectionism (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), ch. 16. See also Norman Malcolm, 'A Definition of Factual Memory', in his Knowledge and Certainty: Essays and Lectures (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1963).

الفلاسفة قد يقترحون نظريةً "انفصالية" في الإدراك (انظر الفصل السادس) تمثل الإدراكَ الصادق بكونه "مباشرًا"، قد يقترحون بالمثل رأيًا مفادُه أن الذاكرة الصادقة هي معرفة "مباشرة" بالماضي. ومع ذلك، يميل خصومهم إلى اعتبار هذا الرأي غامض ومن الصعب أن يسمح به المفهوم الطبيعاني للبشر وقدراتهم النفسية. مرة أخرى، هذا الخلاف لن أحاولَ الفَصْلَ فيه هنا.

الحيوانية

رأينا سابقًا أنه ليس من السهل أن نجد معيارًا للهوية الشخصية يخلو من المشاكل. بعض الفلاسفة قد يميل إلى استنتاج أن لفظة "الشخص" لا تشير حقًّا إلى نوعٍ مميزٍ من الأشياء، تشترك كل أمثلته في شروط الهوية نفسِها. هنا، ربما نتذكر الرأي، المذكور في بداية هذا الفصل، الذي مفادُه أن معنى كونك شخصًا أو ذاتًا هو أن تشغل دورًا ما أو تؤدي وظيفة ما - دور أو وظيفة يمكن أن يقوم بهما أشياء من أنواع مختلفة عديدة. إحدى نسخ هذا الرأي هو المذهب الذي يشيع بتزايد المعروف باسم **الحيوانية Animalism**[19]. وفقًا للحيوانية، أنا لستُ إلا جسدي، بمعنى أنني لست إلا كائنًا بشريًّا حيًّا، بدأ وجودُه كخلية وحيدة (زيجوت) واستمرت في الوجود حتى ماتت بيولوجيًّا. خلال بعض هذا الوقت، تتسبَّبُ أنواعٌ مختلفة من النشاط في دماغي وجهازي العصبي أنواعَ الوعي، بما في ذلك الوعي بالذات، وهو ما يخوِّل أن أوصف بكوني "شخصًا". لكنني كنتُ موجودًا قبل أن أكون شخصًا وقد أستمر في وجودي لوقت ما بعد أن أكون شخصًا. ومن ثم، لست **بالأساس** شخصًا، لأن الخاصية الأساسية هي التي لا يمكن أن يعيش حاملها بدونها. ولذلك، فشروط هويتي هي ببساطة شروط كوني كائنًا بشريًّا. لكن إذا كانت الأشياء التي من الأنواع الأخرى - ربما روبوتات

(19) لعل الدفاع المطور تمامًا عن الحيوانية حتى الآن هو:
Eric T. Olson: The Human Animal: Personal Identity Without Psychology (New York: Oxford University Press, 1997).

مبرمجة برمجة مناسبة - يمكن أن تكون أشخاصًا، فمن الممكن أن يكون لها شروط هوية تختلف تمامًا عن شروط هويتي. على هذا الرأي، من الخطأ ببساطة أن نسعى إلى معيارٍ ما للهوية ينطبِق على الجميع وعلى تلك الأشياء فقط التي يمكن أن تكون أشخاصًا. ومن المغري إلقاء اللوم على المشكلات التي واجهناها سابقًا في بحثنا عن معيار كهذا بناء على هذا الخطأ المفترض.

إحدى المميزات الظاهرة للحيوانية هي ما يأتي. إذا افترضنا أنني **لا** أطابق جسدي، ولا أي جزء منه كالدماغ، ومع ذلك أبقى جسما ماديًّا ممتد في المكان وله خصائص فيزيائية كالوزن والصلابة، فيبدو أن **أشغل نفس المكان والزمان** مع شيء ما متميز عني. مثلًا، إذا كان وزني وشكلي هو نفس شكل ووزن جسدي، فلا بد أنني أشغل نفس مكان وزمان جسدي، الذي يُفترض أنه متميز عني. لكن كيف يمكننا أن نميز أشياء متطابقة تمامًا في المكان والزمان - أي تشغل بالضبط نفس المساحة في نفس الوقت؟ علاوة على ذلك، إذا كان لي ولجسدي وزن معين ومع ذلك نظل شيئين متميزين، كيف لا يكون وزننا المشترك ضعف وزن جسدي؟ ليس هناك أي من هذه الصعوبات الظاهرة مع الحيوانية، لأنها تقول إنني مطابق حقًّا لجسدي.

ومع ذلك، في الواقع هذه الصعوبات المفترضة قد لا تكونً خطيرة كما يقترح مناصِرُ الحيوانية، كما أشرتُ في الفصل الثاني، فقد يكون من الممكن لخصم الحيوانية أن يستند إلى القياس بالعلاقة بين التمثال وقطع البرونز التي يتألف منها. بالمثل، يبدو أن التمثال وقطع البرونز هما شيئان منفصلان يشغلان نفس المكان والزمان بالضبط، وتميزهما متضمن في الاختلاف بين الشروط الاستمرارية لكل منهما. هناك تغيرات يمكن أن تحدث للتمثال ويظل تمثالًا، لكنها إن حدثت لقطع البرونز لن تظل قطع برونز، والعكس صحيح. والسبب وراء كون "مجموع" وزن التمثال وقطع البرونز هو بالضبط وزن قطع البرونز وحدها هو أن التمثال يدين بكامل وزنه إلى المادة التي يتكون منها. رغم أن التمثال وقطع البرونز موضوعان **متميزان** - أي لا يطابق بعضهما الآخر - لكن

ليس كما لو أنهما موضوعات منفصلة، كما هو حال قطعتين مختلفتين من البرونز. ومن ثم، من الرؤى الممكنة للعلاقة بيني وبين جسدي التي تنافس الرؤية الحيوانية، هي رؤية أنني **أتكون**، أو **أتشكل**، بجسدي. كما وضحت في الفصل الثاني، هذه ليست رؤيتي، لكن كل ما في الأمر أنني أقترح هنا أن الحيوانية تستحق ثقة أقل من الثقة التي يتخيلها مؤيدوها لمجرد أنها تتجنب الصعوبات المفترضة التي ناقشناها. لأن هذه الصعوبات المفترضة قد بالغ فيها، على ما أعتقد، أنصار الحيوانية.

من الصعوبات الأخرى المزعومة التي يبدو أن الحيوانية تتضمنها هي ما يأتي. من الواضح أنني موضوع لحالات عقلية معينة - فأنا لدي أفكار ومشاعر معينة. لكن، يقترح مناصر الحيوانية، أن من الصحيح بالمثل بلا شك هو أن الكائن البشري الذي هو جسدي لديه أفكار ومشاعر معينة، بموجب نشاط دماغه وجهازه العصبي. ومع ذلك، إذا لم أكن مطابقًا لجسدي، فيبدو أن هناك شيئين متميزين لهما نفس الأفكار والمشاعر، أو لهما أفكار ومشاعر متشابهان تمامًا، في نفس الوقت - أنا وجسدي. وهذا يبدو مستحيل. لكن الاستحالة يمكن تجنُّبها على ما يبدو بالقول، كما يفعل مناصر الحيوانية، أنني **أكون** (مطابقًا لـ) جسدي.

ومع ذلك، فخَصْمُ الحيوانية قد يشكك في دعوى الحيوانية أن الكائن البشري الذي هو جسدي لديه أفكار ومشاعر. فليس من الحقائق الواضحة أبدًا أن جسدي ككل أو أي جزء منه، كالدماغ، له حرفيًا أفكار ومشاعر. يبدو بالتأكيد أن من الصحيح أن ليس بإمكاني أن أمتلك أفكارًا ومشاعر إذا لم أمتلك دماغًا يعمل بشكل معين. لكن من الصحيح بالمثل أنني لا أستطيع الجري إذا لم أمتلك أرجل تعمل بشكل معين. ومع ذلك، هذه الحقيقة الأخيرة لا تعني أن **أرجلي** تجرب، فلماذا تعتبر الحقيقة الأولى على أنها تعني أن **دماغي** له أفكار ومشاعر؟ يجب علينا أن نميز بين **موضوع** الفكر والشعور - الشيء الذي يفكر ويشعر - وشيء مثل الدماغ، صاحب النشاط الذي يمكّن أفكار ومشاعر هذا الموضوع ويبقي عليها.

الآن، قد يقرُّ مناصِرُ الحيوانية عن طِيب نَفْسٍ بأنه ليس دماغي الذي له أفكار ومشاعر، لأنه يريد أن يقول إن **أنا** هو الذي لديه أفكار ومشاعر، وأنني مطابق لجسدي ككل - ككائن حي - وليس لعضو داخل هذا الجسد، أي دماغي. ومع ذلك، بمجرد أن يقال أن **الجسد ككل** ربما يكون له حرفيًّا أفكار ومشاعر، يبدو من الصعب إنكار أن الدماغ يمكن أن يكون له حرفيًّا أفكار ومشاعر، لأنه يبدو من الصحيح تمامًا، من حيث المبدأ، لدماغ منفصل أن يبقى حيًّا ويعمل بالطرق التي تمكنه من الإبقاء على الأفكار والمشاعر. في هذه الحالة، لا يمكن لمناصِرِ الحيوانية أن يقول إن الشخص هو الذي له أفكار ومشاعر وليس دماغه، لأنه بذلك يلتزم بدعوى هو يرفضها - ألا وهي، أن الشخص يمكن أن يطابق زمانيًّا ومكانيًّا بشيء متميِّزٌ عن نفسه (الدماغ، في هذه الحالة). ومن هنا لابد أن يقول إنّ الدماغ لديه أفكار ومشاعر في هذه الحالة. ومع ذلك، إذا كان الدماغ المنفصل لكن لا زال يعمل له أفكار ومشاعر، فمن المؤكد أن دماغًا يعمل في جسد له أيضًا أفكار ومشاعر. لكن هذا يعني أن بإمكاننا أن نقلب اعتراضَ مناصرِ الحيوانية ضدَّه. لأن الظاهر الآن أنه يلتزم بالرأي الذي مفادُه أن **كلاً من** جسدي ككلٍّ **ودماغي** لهما أفكار ومشاعر، أي، مرة أخرى، أن هناك شيئين متميزين لهما نفس الأفكار والمشاعر، أو لهما أفكار ومشاعر متشابهان تمامًا، في نفس الوقت.

في ضوء هذه النتيجة، هناك ضغطٌ معتبر على مناصر الحيوانية كي يراجع موقفَه ويقول، في النهاية، إنّ دماغي وليس جسدي ككلٍّ له أفكار ومشاعر. لكنه هنا يلتزم بمذهبس غير جذَّاب يقول بأنني مطابق لدماغي، لأنه سيكون من المحال إنكار أنني لدي أفكار ومشاعر. ما يظهر من هذه الاعتبارات، في اعتقادي، هو أن الحيوانية نظرية غير مستقرة. فهي مهددة بأن تُطوى في نظرية أنني مطابق لدماغي. يمكننا تجنب هذه الزعم بالمطابقة بأن نميز بين أنفسنا، كموضوعات للأفكار والمشاعر، وأدمغتنا، كأعضاء جسدية لها نشاط يمكننا من أن يكون لنا أفكار ومشاعر ويبقي عليها. لكن، بمجرد أن نضع هذا التمييز، لن

يوجد شيء حقًّا يدفعنا لزعم الحيوانية الأساسي وهو أنني أطابق جسدي ككل، الكائن الحي. في الواقع، إذا كان يمكن، كما يبدو معقولًا حدسيًّا، أن أبقى بدماغي المنفصل عن بقية جسدي، فمن المؤكد تقريبًا أنه لا يمكن مطابقتي بجسدي ككل. إن الحيوانية ببساطة تعارض حدوسنا الأعمق فيما يتعلق بشروط استمراريتنا: فنحن نعتقد أن بإمكاننا أن نبقى رغم التغيُّرات التي لا تبقى معها أجسادُنا. رغم أن من الصعب أن نعبر عن هذه الشروط الاستمرارية بدقة وبدون تناقض، يبدو من الواضح أنها تختلف عن شروط استمرارية الكائنات الحية. يمكننا حتى أن نتصور البقاء بعد عملية استبدال أجسادنا وأدمغتنا العضوية بأجساد وأدمغة غير عضوية، تتكون من المعدن والسليكون. إذن بعد تأمل، تبدو الحيوانية مخطئة بشكل واضح في نزاعها في أن بإمكاني أن أستمر في الوجود كجسد غير واعي بعد توقف دماغي عن الإبقاء على أي فكر أو شعور واعي. رأينا المدروس، في اعتقادي، هو أن الجسد في هذه الحالة ليس إلا جثة حية وأن الشخص صاحب هذا الجسد لم يعد له وجود.

معرفة الشخص بعقله

اقترحتُ سابقًا أن الأشخاص أو الذوات تتميَّزُ من بين موضوعات الخبرة بأنها لا تمتلك فقط أفكارًا ومشاعر، بل أيضًا تمتلك معرفةً على الأقل ببعض أفكارها ومشاعرها - على وجه التحديد، أفكارها ومشاعرها **الواعية**. يمكن للشخص أن يحدِّدَ أفكارَه ومشاعره الواعية بكونهما ملكه وأن في كثير من الأحيان يكون للشخص، أو يبدو ذلك، معرفة موثوقة وجازمة بـ **ما** يفكر فيه ويشعر به بوعي[20]. بافتراض أن هذه المعرفة موجودة حقًّا، كيف تكون ممكنةً؟ من المغري جدًّا أن نقدم نموذجًا شهوديًّا لاكتسابنا لهذه المعرفة، وهو افتراض أننا نكتشف الحقائق المتعلقة بأفكارنا ومشاعرنا الواعية بعملية "استبطان" تشبه

---

(20) لمناقشة مزيدة عن قدرتنا على تحديد أفكارنا ومشاعرنا الواعية كملك لنا، انظر كتابي:
Subjects of Experience, ch. 7.

عمليات الإدراك الحسي التي من خلالها نكتشف الحقائق المتعلقة بأحداث وحالات الأمور في العالم بأسره. لكن هناك صعوبات مع هذا النموذج لمصادر معرفة الذات. لأن من غير الواضح أبدًا أننا في الواقع لدينا أي نوع من "الحس الداخلي" مماثل لـ "الإحساسات الخارجية"، كالسمع والشم. علاوة على ذلك، يبدو أن نموذجًا شهوديًا كهذا لمصادر المعرفة الذاتية غير مناسب لتفسير الموثوقية والمصداقية الاستثنائين اللذان يُفترض أنهما يميزان معرفة الشخص بحالاته العقلية الواعية. نحن نميل إلى افتراض أن كل شخص، بشكل عام، يحكم أفضل على فكره ومشاعره الواعيين من أي شخص آخر يمكن له ذلك، حتى لو سلّمنا بأنه لا يوجد أحد معصوم تمامًا من الخطأ في مثل هذه الأمور. لكن ليس من الواضح كيف يمكن للنموذج الشهودي أن يفسر، هذه الحقيقة، إذا كانت فعلًا حقيقية، لأن الملاحظة، كقاعدة عامة، تبعد أن تكون مصدرًا موثوقًا للمعلومات، وهي تخضع في الظرف الحالي للعديد من أنواع التحيز والوهم.

قد يُقترح، باسم النموذج الشهودي، أن كل شخص يمكن أن "يلاحظ" أفكاره ومشاعره الواعية **مباشرة**، على نحو لا يتوفر لـ "ملاحِظٍ خارجي"، قد يُضطر دائمًا إلى **الاستدلال** على أنَّ شخصًا آخر يفكر ويشعر من ملاحظاته للسلوك الجسدي لهذا الشخص - وهذا سببُ أنَّ كلَّ شخصٍ يكون واثقًا بشكل استثنائي فيما يتعلق بأفكاره ومشاعره الواعيين. لكن، حتى إذا صرفنا النظر عن افتراضه المشكوك فيه الذي مفاده أن الملاحظة "المباشرة" هي بشكل ما موثوقة استثنائيًا، فهذا الاقتراح يبدو أنه يعامِلُ الأفكارَ والمشاعر كموضوعات **خاصة** حتمًا لملاحظة "داخلية" بطريقة تعرَّضَتْ لنقد شديد[21]. إذا كانت أفكاري ومشاعري عناصر ألاحظها وحدي مباشرة، فكيف يمكنني حتى أن أفهم قضية أن

---

(21) تدين معظم الانتقادات على الرؤى التي تعامل الأفكار والمشاعر كـ "موضوعات خاصة" بالكثير إلى عمل فتجنشتاين: ولشرح ومناقشة الأجزاء ذات الصلة من عمل فتجنشتاين، انظر: Malcolm Budd, Wittgenstein's Philosophy of Psychology (London: Routledge, 1989), ch. 3.

الأشخاص الآخرين قد يكون لديهم أفكارهم ومشاعرهم؟ إذا حاولت أن أفكر في أفكارهم ومشاعرهم "الخاصة" بالقياس على أفكاري ومشاعري، سوف يجب عليَّ - وفقًا للنموذج الشهودي - أن أفكر في تلك الأفكار والمشاعر كعناصرَ يمكن لأشخاص آخرين أن يلاحظوها مباشرة لكن حتمًا لا يمكنني فِعْلُ ذلك. لكن ما الذي يخوِّلُ لي أن أذكر هذه العناصر الافتراضية، **الأفكار والمشاعر**، عندما تكون، بحكم الافتراض، عناصرَ لا يمكن لي مقارنةُ تماثُلِها مع أفكاري ومشاعري؟ يبدو من المستحيل بالنسبة لي أن أكتسب مفاهيم عامة تمامًا عن الفكر والشعور، يمكن تطبيقها على أشخاص آخرين وكذلك عليّ، فقط من خلال نوعٍ غريبٍ من الملاحظة الذاتية العقلية. لكن هذا ما يقتضيه على ما يبدو النموذج الشهودي لمصادر المعرفة الذاتية.

لكن ما هو بديل النموذج الشهودي؟ الخطوة الأولى نحو بديلٍ ممكنٍ هي التركيزُ على نقطةِ أنَّ الأفكارَ والمشاعر **الواعية** التي يمتكلها الشخص هي التي تبدو وحدها ذات شكل موثوق وجديرةً بالاعتماد من أشكال المعرفة. لأنه قد يقال - تذكر نقاشنا للوعي في الفصل الثالث - أن حقيقة أن الحالة العقلية هي حالة واعية ليست إلا كونها موضوع لحالة عقلية أخرى، من مستوى أعلى. مثلما أن بإمكاني أن أعتقد P، يبدو أن بإمكاني أن أعتقد أنني أعتقد P - وهذا، وفق الرأي الذي نناقشه، كل ما هنالك حقًّا فيما يتعلق بحقيقة أن اعتقادي P هو اعتقاد "واعي". بالمثل، على هذا الرأي، كل ما هناك حقًّا فيما يتعلق بحقيقة أن شعور معين، كالألم، يكون شعورًا "واعيًا" هو أنني لا أمتلكه فقط، وإنما أيضًا **أعتقد** أنني أمتلكه. قد يُقترح أنّ بعضَ المخلوقات قادرةٌ على امتلاك اعتقادات "من المستوى الأول" فقط ومن ثَمَّ تفتقر إلى الأفكار الواعية وفق هذا النموذج: لكن نحن البشر مفكِّرون واعون لأننا نمتلك أيضًا اعتقاداتٍ "من المستوى الثاني" - اعتقاداتٍ عن اعتقادات من المستوى الأول[22].

(22) هناك دفاع حديث عن نظرية فِكر المستوى الأعلى، وهي نظرية في الوعي، في: =

إذا كانت حقيقة أن الاعتقاد P يكون اعتقادًا واعيًا ليست إلا اعتقادَ موضوعِ الخبرة بأنه يعتقد P، فقد لا يبدو غامضًا لماذا يجب أن يكون لموضوعات الخبرة معرفة موثوقة وذات مصداقية استثنائية باعتقاداتهم الواعية. لأنه سيصدمنا مبدأ صحيح بشكل واضح يقول بأنه إذا كان S يعتقد أنه يعتقد P، ففي الواقع S يعتقد P. ومع ذلك، إذا كان هذا المبدأ صحيحًا، فكلما كان S يعتقد أنه يعتقد P، فاعتقاده أنه يعتقد P سيكون صحيحًا، ومن ثَمَّ سوف يشكل معرفة (على افتراض أن هذه الاعتقادات الصحيحة الموثوقة الناتجة هي معرفة). ومع ذلك، حتى إذا كان هذا المبدأ لا يبدو لنا واضحًا، فما نحن بحاجة إلى أن نسأل عنه حقًّا هو **لماذا** هو صحيح، وإذا كان الأمر كذلك: فلماذا يجب أن يكون الحال أنه إذا كان S يعتقد أنه يعتقد P، فهو، في الواقع، يعتقد P؟ ألم نعتبر هنا أنّ ظاهرةَ المعرفة الذاتية نفسَها مسلّمٌ بها وهو ما نسعى إلى تفسيره؟ رغم ذلك، ربما نحن الآن على الأقل نبحث في المكان الصحيح عن حل مشكلتنا، على عكس وضعنا، كما يُقترح، عندما كنا نميل إلى النموذج الشهودي. مثلًا، قد يُقترح أن بإمكان المرء أن يفسر على أسس تطورية لماذا اعتقادات مخلوق عن اعتقاداته، إذا كان له ذلك، يجب عمومًا أن تكون موثوقة للغاية - أي، لأن أي مخلوق يعتقد بانتظام أن لديه اعتقادات لم يمتلكها في الواقع، من المتوقَّع أنَّ من يُظهِر مِثْلَ هذا السلوك المدمِّر ذاتيًا لا يترجَّح بقاؤه. وفقًا لهذا الاقتراح، فمبدأ أنه إذا كان S يعتقد أنه يعتقد P، فـ S يعتقد P، رغم أنه ليس حقيقة منطقية أو **بديهية**، هو يقترب كثيرًا من كونه قانونًا نفسيًّا: قد يكون هناك أمثلة مخالفة له، لكن لدينا ما يبرر أن نتوقع أنها أمثلة قلية ومتباعدة.

Peter Carruthers: Language, Thought and Consciousness: An Essay in Philosophical = Psychology (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), chs. 5, 6 and 7.

مفارقة مور وطبيعة الاعتقاد الواعي

ومع ذلك، هناك أيضًا صعوباتٌ تتعلق بهذه المقاربة البديلة لمشكلة المعرفة الذاتية. لأنه ليس من الواضح أنَّ اعتبار الوعي حالاتٍ عقليةً من مستوى أعلى مُرضٍ تمامًا، كما بدأنا نرى في الفصل الثالث. كيف يمكن لاعتقادٍ أن يكون واعيًا فقط بموجِب أنَّ مالكه يمتلك اعتقادًا عن هذا الاعتقاد؟ بالتأكيد هذا الاعتقاد هو اعتقاد **واعٍ** له علاقة بالطبيعة الجوهرية لتلك الحالة العقلية، وليس له علاقة بكونه موضوعًا لاعتقاد آخر عند المعتقِد. إذا كان من المنطقي أن نفترض أن هناك معتقِد تكون كل اعتقاداته غير واعية - وهو ما يفترضه الرأي الذي نناقشه - فلماذا لا ينبغي أن تكون بعض هذه الاعتقادات عن اعتقادات أخرى لنفس المعتقِد؟ ولكن الرأي محل النظر يستبعد ذلك باعتباره مستحيل، لأنه وفقًا لهذا الرأي هذه الاعتقادات التي عن امتلاك هذا المعتقِد لاعتقادات ستكون، لهذا السبب بالذات، اعتقادات **واعية**.

لكن، على أيِّ حال، قد يشعر المرءُ بالشك، بعد التأمل، في مفهوم اعتقاد من "مستوى أعلى" ذاته، على الأقل بالمعنى الذي هو قيد النقاش الآن. لأنه لا يبدو أن هناك أيَّ ظروف يمكن لأي شخص أن يجزم فيها بشكل معقول بقوله "أنا أعتقد أنني أعتقد P". افترضْ أنني سألتُك عما إذا كنتَ تعتقد أم لا بـ P. قد تجيب فتقول "نعم أنا أعتقد P"، أو "لا، أنا لا أعتقد"، أو حتى، ربما، تقول "لستُ متأكِّدًا". لكن ما الذي يمكن أن تعنيه بإجابتك "أنا **أعتقد** أنني أعتقد P"؟ ومع ذلك، لاحِظْ أنه ليس هناك صعوبة مماثلة في فهم ما قد تعنيه بقولك "أنا أعتقد أنني اعتدت أن أعتقد P"، أو "أنا أعتقد أنني سوف أعتقد P"، حيث أنك تعلّق على ماضيك أو تستبق حالة عقلية. بالمثل، ليس هناك صعوبة مماثلة في فهم ما قد تعنيه بقولك "أعتقد أنك تعتقد P"، حيث أنك تعلق على حالة عقلية حاضرة لشخص آخر.

تبدو هذه الملاحظات مُتَّصِلَةً بما يُعرف بـ **مفارقة مور** - حقيقة أنه لا معنى، فيما يبدو، لشخص أن يقول "أنا أعتقد P لكن P غير صحيحة"، رغم

أن هناك معنى صحيحًا تمامًا لقول شخص "أنا اعتدت أن أعتقد P لكن P ليست صحيحة"، أو "أنت تعتقد P لكن P ليست صحيحة"[23]. الفكرة التي ينبغي أن نستخلصها من هذه الحقيقة هي أن الجملة التأكيدية "أنا أعتقد P" ليس خبرًا عن شخصٍ ما لديه اعتقادٌ معين، وإنما جزم بـ P، وإن كان ذلك بطريقة مترددة. ومن ثم بإمكاننا أن نفهم لماذا لا بد أن يبدو أنَّ هناك تناقضًا عمليًّا جملة "أنا أعتقد P لكن P ليست صحيحة"، لأن هذا سيكون تأكيدًا على P (وإن كان بطريقة مترددة) وفي نفس الوقت تأكيدًا على أنَّ P ليست صحيحة. لكن، سواء كنا نصادق على هذا التحليل أم لا، ربما على الأقل اقتنعنا بمفارقة مور للتشكيك في افتراضِ أنّ اعتقاداتِ الفرد الآنِيَّةَ هي عناصرُ يمكن للمرء أن يتخذ نحْوَها موقفًا معرفيًّا cognitive، أي أنها عناصر يمكن للمرء أن يمتلك عنها اعتقاداتٍ متوافقة. قد يتقوَّى هذا الشك بالاعتبار الآتي. عندما يُسأل فردٌ عما إذا كان يعتقد P، لا يحاول أن يحدد إجابة هذا السؤال بأن يفكر حول نفسه، وإنما بأن يفكر في القضية P. فإذا شعر بأنه اقتنع بأن هناك دليلًا جيدًا لصالح صحة P، سوف يميل إلى الحكم بصحة P ومن ثَمَّ سوف يجيب على السؤال المطروح بالإيجاب. لا يبدو أن الوصول لهذه الإجابة قد تضمن أي عملية استبطانية أو اعتقاد "من مستوى أعلي". إن اهتمام المرء كان منصبًا فقط على صحة أو كذب القضية P وعلى الدليل الذي قد يصححها أو يكذبها.

لكن إذا كانت معرفة ما يفكر فيه الفرد أو يشعر به، كما توحي الاعتبارات السابقة، لا تتعلق بامتلاك اعتقادات صحيحة، موثوقة، عن ما يفكر فيه الفرد أو

---

(23) نوقشت مفارقة مور (المسماة على اسم مكتشفها جورج مور) وتضمناتها على مفهوم الاعتقاد في:

Jane Heal 'Moore's Paradox: A Wittgensteinian Approach', Mind 103 (1994), pp. 5-24.

وانظر أيضًا:

Arthur W. Collins, 'Moore's Paradox and Epistemic Risk', Philosophical Quarterly 46 (1996), pp. 308-19.

يشعر به، فما هي إذن؟ ربما تتعلق ببساطة بكيفية تفكير أو شعور الشخص، أعني **بوعي**. وتزيد على الاقتراح السابق بأنها لا تُبْقشي على غموض مسألةٍ لماذا يجب أن تكون أفكارنا ومشاعرنا الواعية التي نمتلك عنها معرفة موثوقة استثنائية، لأننا نقترح الآن أن امتلاكَ موضوعِ خبرةٍ لهذا النوع من "المعرفة" يقوم فقط على أفكاره ذات الصلة وشعوره بأنها واعية. هذا بالطبع هو أن نفترض مسبقًا مفهوم الوعي وليس أن نفسره، كما تحاول نظرية الفكر ذي المستوى الأعلى تفعل. لكننا بالفعل لدينا سبب للاعتقاد بأن فكرة الوعي قد تكون أساسية للغاية لدرجة أنه لا يتوفر تفسير أو تحليل لها غير دائري.

الخارجانية والمعرفة الذاتية

هذه نقطة مناسبةٌ لذِكْرِ مشكلةٍ أخرى تتعلق بمعرفتنا بأفكارنا الواعية، التي ترتبط بالنقاش حول التقارير **الخارجانية والداخلانية** عن المحتوى العقلي التي نوقشت في الفصل الرابع. يقول الخارجانيُّ إن المحتويات القضوية لأفكارِ مفكّرٍ هي، بشكل عام، محدَّدةٌ جزئيًّا بسمات بيئة المفكر الموجودة بشكل مستقل عن المفكر. فمثلًا، وفقًا للخارجانية، فكرتي أن الكوب الذي أمامي يحتوي على ماء لها ما لها من محتوى جزئيًّا بسبب البيئة المادية المحتوية على مادة من نوع معين، H_2O. إذا لم تكن بيئتي المادية تحتوي على هذه المادة، فحتى لو كانت تحتوي على مادة من نوع آخر، XYZ، تبدو مثل الماء ولها نفس مذاق الماء بالضبط، لن يمكنني، وفقًا للخارجاني، أن أمتلك فكرة لها نفس المحتوى تمامًا الموجود لدي بالفعل حول هذا الكوب. لكن المشكلة، الآن، هي ما يأتي. يبدو أن لدي معرفة موثوقة حول ما أفكر فيه - المحتوى القضوي لفكرتي - عندما أمتلك فكرة واعية عن أن هذا الكوب يحتوي على ماء. ومع ذلك قد لا أعرف شيئًا عن الكيمياء، وعلى وجه الخصوص، لا أعلم الاختلاف بين H_2O وXYZ، حيث أن هذا النوع الأخير من المعرفة تجريبي وعلمي. على عكس معرفتي بما أفكر فيه، إذ تبدو ليست تجريبية ولا علمية، وإنما مباشرة **وقبلية**.

ومع ذلك، المعرفة تتضمن الصدق: فإذا كنت أعرف أنني أفكر في أن هذا الكوب يحتوي على ماء، يتبع ذلك أن الواقع هو ما أفكر فيه - وإذا كان الواقع هو ما أفكر فيه، فهذا بدوره يتضمن، وفقًا للخارجانية، أن الـ H_2O وليس الـ XYZ يوجد في بيئتي المادية. ومن ثم يبدو الصِّدْقُ العلمي والتجريبي متضمَّنًا في معرفتي غير التجريبية بما أفكِّرُ فيه ومتضمِّنًا أيضًا لصدق مذهب فلسفي، وهو الخارجانية. لكن هذا مستحيلٌ بالتأكيد، وفي هذه الحالة يجب أن نتخلّى إمَّا عن الخارجانية أو عن الزعم بأنني أعرف ما أفكر فيه بطريقةٍ غير تجريبية، أي، أن لدي معرفة موثوقة بشكل استثنائي لمحتويات أفكاري.

ومع ذلك، ربما الإشكالُ المثار هنا هو إشكال فقط على النموذج "الشهودي" لمصادر المعرفة الذاتية. إذا كانت معرفتي بما أفكر فيه يُفترض أنها نتيجة لاستبطان لحالاتي العقلية، فحقيقة أن، إذا كانت حقيقة، محتويات تلك الحالات محدَّدة جزئيًّا ببيئتي المادية تبدو تمثل صعوبة: لأنه لا يمكن أن يُفترض أن عمليات الاستبطان المفترضة تكشف أي شيء عن تلك السمات البيئية. من ناحية أخرى، إذا كان فكري أو اعتقادي الواعي بأن هذا كوب ماء ليس إلا اعتقادي بأنني أعتقد أن هذا كوب ماء، كما تقول نظرية فكر المستوى الأعلى the higher-order thought theory، فيبدو أنه ليس هناك أي إشكال، لأن محتوى هذا الاعتقاد ذي المستوى الثاني سوف يحدَّد بالتأكيد بنفس الطريقة التي يحدَّد بها اعتقاد من المستوى الأول الذي هو موضوعه. وهكذا، إذا كان اعتقادي بأن "هذا الكوب ماء" له محتوى محدَّد، جزئيًّا بحقيقة أن بيئتي المادية تحتوي على H_2O، فبالمثل سوف يكون لاعتقادي ذي المستوى الثاني أنني أعتقد أن "هذا كوب ماء" له محتوى محدَّد، جزئيًّا، بحقيقة أن بيئتي المادية تحتوي على H_2O: إذ لا يمكن على ما يبدو عزل المحتويين عن بعضهما. هذا يبدو يخفف الصعوبة. رغم أن اعتقادي ذي المستوى الثاني ليس اعتقادًا كوّنته على أسس تجريبية أو علمية، إلا أن امتلاكه للمحتوى الذي له يتضمن، وفقًا للخارجانية، أن البيئة المادية تحتوي على H_2O، لنفس السبب بالضبط الذي

يتضمنه محتوى اعتقادي ذي المستوى الأول. ومع ذلك يبدو أنه قد يُقترح بلا غضاضة أنه يمكنني استخدام معرفتي بشكل ما لما أعتقد أنني أصل إليه بمعرفة غير تجريبية للحقيقية العلمية المذكورة(24).

هذا الحل يناسب نظرية فكر المستوى الأعلى، ومع ذلك، يبدو أن هناك حلًّا مماثلًا يناسب أيضًا الرأي الذي مفاده أنَّ معرفة ما يفكر فيه المرءُ ما هي إلا مسألة **كيف** يفكر المرء - أعني، بوعي - لأن على هذا الرأي أيضًا تحدَّد محتوياتُ الأفكار الواعية بالسمات البيئية دون أن يبدو ذلك متضمِّنًا لإمكان المرء أن يكتسبَ بشكلٍ ما معرفةً غيرَ تجريبيةٍ بما هي تلك السمات. لكن ينبغي أن أشدِّد على أن أن المسائل المطروحة في هذا القسم لا تزال موضوع نقاش قوي ومعقد ولم يُتَوَصَّلْ بعدُ إلى توافُقٍ في الآراء بشأنها.

الخداع الذاتي

الوجه المقابل لعملة المعرفة الذاتية هو **الخداع الذاتي**، وهو ظاهرةٌ محيِّرةٌ تمامًا. يبدو أنَّ بعض الناس أحيانًا يخدعون أنفسَهم في ما يعتقدونه بصدقٍ أو

---

(24) هناك ورقتان مهمتان تحاول التوفيق بين المعرفة الذاتية والخارجانية، جزئيًا برفض النموذج الشهودي للمعرفة الذاتية، وهما:
Donald Davidson, 'Knowing One's Own Mind', Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 60 (1987), pp. 441-58 and Tyler Burge, 'Individualism and Self- Knowledge', Journal of Philosophy 85 (1988), pp. 649-63, both reprinted in Cassam (ed.), Self-Knowledge.

هذه المسألة نوقشت أيضا في العديد من الأوراق في:
Crispin Wright, Barry C. Smith and Cynthia Macdonald (eds.), Knowing Our Own Minds (Oxford: Clarendon Press, 1998).

ولمناقشة واضحة ونافعة للغاية، انظر:
John Heil, The Nature of True Minds (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), ch. 5.

وهناك حل جديد مثير للاهتمام لمشكلة المعرفة الذاتية قدمه:
Andre' Gallois in his The World Without, the Mind Within: An Essay on First-Person Authority (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

يرغبون فيه حقًا. مثلًا، قد ترفض أمٌّ مواجهة حقيقة أن ابنها الجندي قد قُتل في المعركة، رغم تلقّيها وقراءتها لرسائل رسمية تُخبر بموته. هي تريد أن تعتقد بأنه لا يزال حيًّا وبمعنى ما هي تعتقد أنه كذلك، رغم أنها بمعنى آخر تعرف ولا بد أنّه قد مات. إننا قد نقول إن هذه المرأة "تخدع نفسَها"، لكن من الصعب أن نفسر هذا الوصفَ لموقفها حرفيًّا. قد يخدع شخصٌ ما شخصًا آخر، لكن فقط لأن الأول يعرف شيئًا لا يعرفه الأخير. في حالة الأمِّ في مِثالِنا، يبدو أنها تعرف "حقًّا" أن ابنها مات: ومن ثَمَّ لا معنى حرفيًّا لوصفها بأنها تُخْفِي معرفةً ما عن شخص آخر. ولا يفيد أن يقال إن جزءًا من عقلها يعرف أن ابنها مات ويخفي هذه المعرفة عن الجزء الآخر من عقلها، لأن هذا يعامل الخداع الذاتي على أنه، في الواقع، نوعٌ من خداع الآخر، والأمر ليس كذلك بوضوح. وبصرف النظر عن أي شيء آخر، يبدو أن هناك شيئًا غير عقلاني في جوهره يتعلق بالخداع الذاتي، وهذا ليس هو الحال في خداع الآخر. من ناحية أخرى، ينبغي ألا نخلط بين الخداع الذاتي ومجرد التفكير الرغبوي[25]، الذي هو أيضًا غير عقلاني. إن التفكير الرغبوي هو اعتقاد الشخص بشيء ما لأنه يريده أن يكون صحيحًا، وليس لأن لديه أي دليل على صدقه. ومع ذلك، لا تقع الأم في مثالنا ببساطة تحت هذا الوصف، لأن لديها دليل جيد على **تكذيب** ما تريد أن تعتقده ولكنها، بمعنى ما، لا تزال تعتقده رغم الدليل، وفي نفس الوقت هي تعرف "حقًّا" أنه كاذب ولا بد.

من الصعب أن نقرِّرَ كيف ينبغي للمرء البدْءُ حتى في وصف مثل هذه الحالة وصفًا مناسبًا[26]. لعلَّ أحد الدروس المستفادة من هذا هو أن حديثنا

---

(25) أو التفكير بالرغبة أو التفكير بالتمني، والمعنى هو أن الشخص يكوّن اعتقاداته بناء على رغباته وليس بناء على الأدلة العقلية [**المترجمان**].

(26) للمزيد عن الخداع الذاتي، انظر:

David Pears, Motivated Irrationality (Oxford: Clarendon Press, 1984), ch. 3.
Alfred R. Mele, 'Real Self-Deception', Behavioral and Brain Sciences 20 (1997), pp. 91-136.

والأخير يحتوي على ببلوجرافيا واسعة النطاق.

اليومي عن "الاعتقاد" و"المعرفة" و"الرغبة" فيه تعقيدٌ راوغ حتى الآن محاولاتِ الفلاسفة لإمدادنا بأساسٍ نظريٍّ واضح له. لا يلزم بالضرورة أن نستنتج، مع الماديين الإقصائيين، أن حالات الاتجاه القضوي خيالٌ متولِّدٌ من نظرية "شعبية" غير مناسبة علميًّا للعقل (انظر الفصل الثالث). لكن ربما يجب أن ننظر بعين الشك أكثر إلى الافتراض المريح أن الاعتقادات والرغبات "حالاتٌ" صريحة للأشخاص، أو لعقولهم، قياسًا على الحالات الفيزيائية لأجسادهم كالشكل والكتلة والسرعة.

خلاصة

في هذا الفصل الأخير، شمل حديثُنا مساحةً كبيرةً من المناطق الصعبة، تحدَّثْنا عن بعضها بالضرورة بطريقة سطحيّةٍ إلى حدٍّ ما. كانت تأمُّلاتُنا لطبيعة أنفسنا ومعرفتنا بأنفسنا مُقْلِقةً وليست مُريحةً ومطمئنة. يبدو أننا نعرف عن أنفسنا أقلَّ مما كنَّا نتخيل في بداية بحوثنا. الآن نحن لسنا على يقين فيما يتعلق بنوع الشيء الذي نكونه وشروطنا الاستمرارية. وباتت الذاكرة، التي نعتمد عليها في معرفتنا بماضينا، مسألةً معقَّدةً ومثيرة للجدل. ومع ذلك، فهذه الشكوك لا ينبغي أن تقودنا إلى أن نيأس من إحراز تقدُّمٍ في فلسفة العقل. على العكس، هي تظهر مدى أهمية فلسفة العقل باعتبارها تصحيحيَّةً لحالة الرضا بالوضع الراهن التي كثيرًا ما تميز كلًّا من تفكيرنا اليومي حول العقل والافتراضات النظرية لعلماء النفس التجريبيين والعلماء المعرفيين.

قائمة المراجع

Anscombe, G. E. M., 'Causality and Determination', in Anscombe, *Metaphysics and the Philosophy of Mind*.

Intention, 2nd edn (Oxford: Blackwell, 1963).

Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Philosophical Papers, Volume II (Oxford: Blackwell, 1981).

'The First Person', in Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, reprinted in Anscombe, *Metaphysics and the Philosophy of Mind*.

Armstrong, D. M., 'Perception, Sense Data and Causality', in G. F. Macdonald (ed.), *Perception and Identity* (London: Macmillan, 1979).

Universals: An Opinionated Introduction (Boulder, CO: Westview Press, 1989).

Aune, B., *Reason and Action* (Dordrecht: D. Reidel, 1977).

Austin, J. L., *Sense and Sensibilia*, ed. G. J. Warnock (Oxford: Clarendon Press, 1962).

Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, 2nd edn (London: Victor Gollancz, 1946).

The Foundations of Empirical Knowledge (London: Macmillan, 1940).

Baker, G. and Morris, K. J., *Descartes' Dualism* (London: Routledge, 1996).

Baker, L. R., *Saving Belief* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987).

Barwise, J. and Perry, J., 'Scenes and Other Situations', *Journal of Philosophy* 78 (1981), pp. 369–97.

Situations and Attitudes (Cambridge, MA: MIT Press, 1983).

Beauchamp, T. L. and Rosenberg, A., *Hume and the Problem of Causation* (New York: Oxford University Press, 1981).

Bechtel, W. and Abrahamsen, A., *Connectionism and the Mind: An Introduction to Parallel Processing in Networks* (Oxford: Blackwell, 1991).

Benacerraf, P., 'Mathematical Truth', *Journal of Philosophy* 70 (1973), pp. 661–80, reprinted in Benacerraf and Putnam (eds.), *Philosophy of Mathematics*.

Benacerraf, P. and Putnam, H. (eds.), *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, 2nd edn (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Bermúdez, J. L., *The Paradox of Self-Consciousness* (Cambridge, MA: MIT Press, 1998).

Bermúdez, J. L., Marcel, A. and Eilan, N. (eds.), *The Body and the Self* (Cambridge, MA: MIT Press, 1995).

Block, N., 'On a Confusion about a Function of Consciousness', *Behavioral and Brain Sciences* 18 (1995), pp. 227–87.

'Troubles with Functionalism', in C. W. Savage (ed.), *Perception and Cognition: Issues in the Foundations of Psychology, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Volume 9* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978), reprinted in Block (ed.), *Readings in Philosophy of Psychology, Volume 1*.

'What is Functionalism?', in Block (ed.), *Readings in Philosophy of Psychology, Volume 1*.

Block, N. (ed.), *Imagery* (Cambridge, MA: MIT Press, 1981).

Readings in Philosophy of Psychology, Volume 1 (London: Methuen, 1980).

Readings in Philosophy of Psychology, Volume 2 (London: Methuen, 1981).

Block, N. and Fodor, J. A., 'What Psychological States are Not', *Philosophical Review* 81 (1972), pp. 159–81, reprinted in Block (ed.), *Readings in Philosophy of Psychology, Volume 1*.

Boden, M. A., 'Escaping the Chinese Room', in Boden (ed.), *The Philosophy of Artificial Intelligence*.

Boden, M. A. (ed.), *The Philosophy of Artificial Intelligence* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

Boolos, G. S. and Jeffrey, R. C., *Computability and Logic*, 3rd edn (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Braddon-Mitchell, D. and Jackson, F., *Philosophy of Mind and Cognition* (Oxford: Blackwell, 1996).

Brown, R. and Herrnstein, R. J., 'Icons and Images', in Block (ed.), *Imagery*.

Bruce, V. and Green, P., *Visual Perception: Physiology, Psychology and Ecology* (London: Lawrence Erlbaum Associates, 1985).

Budd, M., *Wittgenstein's Philosophy of Psychology* (London: Routledge, 1989).

Burge, T., 'Individualism and Psychology', *Philosophical Review* 95 (1986), pp. 3–45.

'Individualism and Self-Knowledge', *Journal of Philosophy* 85 (1988), pp. 649–63, reprinted in Cassam (ed.), *Self-Knowledge*.
'Individualism and the Mental', *Midwest Studies in Philosophy* 4 (1979), pp. 73–121.
'Marr's Theory of Vision', in Jay L. Garfield (ed.), *Modularity in Knowledge Representation and Natural-Language Understanding* (Cambridge, MA: MIT Press, 1989).
Byrne, A. and Hilbert, D. R. (eds.), *Readings on Color, Volume 2: The Science of Color* (Cambridge, MA: MIT Press, 1997).
Campbell, J., *Past, Space, and Self* (Cambridge, MA: MIT Press, 1994).
Carruthers, P., *Language, Thought and Consciousness: An Essay in Philosophical Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
Cartwright, N., *How the Laws of Physics Lie* (Oxford: Clarendon Press, 1983).
Cassam, Q. (ed.), *Self-Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 1994).
Chater, N. and Heyes, C., 'Animal Concepts: Content and Discontent', *Mind and Language* 9 (1994), pp. 209–46.
Cheney, D. L. and Seyfarth, R. M., *How Monkeys See the World: Inside the Mind of Another Species* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).
Chisholm, R. M., *Perceiving: A Philosophical Study* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1957).
Person and Object: A Metaphysical Study (London: George Allen and Unwin, 1976).
'The Agent as Cause', in Myles Brand and Douglas Walton (eds.), *Action Theory* (Dordrecht: D. Reidel, 1976).
Chomsky, N., 'Chomsky, Noam', in S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind* (Oxford: Blackwell, 1994), pp. 153–67.
Language and Mind, 2nd edn (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972).
Language and Problems of Knowledge (Cambridge, MA: MIT Press, 1988).
Churchland, P. M., 'Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes', *Journal of Philosophy* 78 (1981), pp. 67–90, reprinted in Lycan (ed.), *Mind and Cognition*.
Matter and Consciousness, revised edn (Cambridge, MA: MIT Press, 1988).
The Engine of Reason, the Seat of the Soul: A Philosophical Journey into the Brain (Cambridge, MA: MIT Press, 1995).

Clark, A., *Microcognition: Philosophy, Cognitive Science, and Parallel Distributed Processing* (Cambridge, MA: MIT Press, 1989).
Cohen, L. J., 'Can Human Irrationality be Experimentally Demonstrated?', *Behavioral and Brain Sciences* 4 (1981), pp. 317–70.
Collins, A. W., 'Moore's Paradox and Epistemic Risk', *Philosophical Quarterly* 46 (1996), pp. 308–19.
Cosmides, L., 'The Logic of Social Exchange: Has Natural Selection Shaped How Humans Reason? Studies with the Wason Selection Task', *Cognition* 31 (1989), pp. 187–276.
Crane, T., 'An Alleged Analogy between Numbers and Propositions', *Analysis* 50 (1990), pp. 224–30.
'The Nonconceptual Content of Experience', in Crane (ed.), *The Contents of Experience*.
Crane, T. (ed.), *The Contents of Experience: Essays on Perception* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
Cummins, D. D. and Allen, C. (eds.), *The Evolution of Mind* (New York: Oxford University Press, 1998).
Cummins, R., *Meaning and Mental Representation* (Cambridge, MA: MIT Press, 1989).
Dancy, J. (ed.), *Perceptual Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 1988).
Danto, A. C., *Analytical Philosophy of Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).
'Basic Actions', *American Philosophical Quarterly* 2 (1965), pp. 141–8.
Davidson, D., 'Actions, Reasons, and Causes', *Journal of Philosophy* 60 (1963), pp. 685–700, reprinted in Davidson, *Essays on Actions and Events*.
'Agency', in R. Binkley, R. Bronaugh and A. Marras (eds.), *Agent, Action, and Reason* (Toronto: University of Toronto Press, 1971), reprinted in Davidson, *Essays on Actions and Events*.
Essays on Actions and Events (Oxford: Clarendon Press, 1980).
'Freedom to Act', in T. Honderich (ed.), *Essays on Freedom of Action* (London: Routledge and Kegan Paul, 1973), reprinted in Davidson, *Essays on Actions and Events*.
'How is Weakness of the Will Possible?', in J. Feinberg (ed.), *Moral Concepts* (Oxford: Oxford University Press, 1970), reprinted in Davidson, *Essays on Actions and Events*.
Inquiries into Truth and Interpretation (Oxford: Clarendon Press, 1984).
'Intending', in Davidson, *Essays on Actions and Events*
'Knowing One's Own Mind', *Proceedings and Addresses of the Amer-

ican Philosophical Association 60 (1987), pp. 441–58, reprinted in Cassam (ed.), *Self-Knowledge*.
'Mental Events', in L. Foster and J. W. Swanson (eds.), *Experience and Theory* (London: Duckworth, 1970), reprinted in Davidson, *Essays on Actions and Events*.
'On the Very Idea of a Conceptual Scheme', in Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*.
'Thought and Talk', in Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, reprinted in Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*.
Davies, M., 'Function in Perception', *Australasian Journal of Philosophy* 61 (1983), pp. 409–26.
Davies, M. and Stone, T. (eds.), *Folk Psychology: The Theory of Mind Debate* (Oxford: Blackwell, 1995).
Davis, L. E., *Theory of Action* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1979).
Dennett, D. C., 'A Cure for the Common Code?', in Dennett, *Brainstorms*, reprinted in Block (ed.), *Readings in Philosophy of Psychology, Volume 2*.
Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology (Hassocks: Harvester Press, 1979).
'Cognitive Wheels: The Frame Problem of AI', in C. Hookway (ed.), *Minds, Machines and Evolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), reprinted in Boden (ed.), *The Philosophy of Artificial Intelligence*.
Consciousness Explained (Harmondsworth: Penguin Books, 1991).
Content and Consciousness (London: Routledge and Kegan Paul, 1969).
Darwin's Dangerous Idea (London: Penguin Books, 1995).
Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting (Oxford: Clarendon Press, 1984).
'Intentional Systems in Cognitive Ethology: The "Panglossian Paradigm" Defended', *Behavioral and Brain Sciences* 6 (1983), pp. 343–90, reprinted in Dennett, *The Intentional Stance*.
'Quining Qualia', in A. J. Marcel and E. Bisiach (eds.), *Consciousness in Contemporary Science* (Oxford: Clarendon Press, 1988), reprinted in Lycan (ed.), *Mind and Cognition*.
The Intentional Stance (Cambridge, MA: MIT Press, 1987).
Descartes, R., *The Philosophical Writings of Descartes*, ed. J. Cottingham, R. Stoothoof and D. Murdoch (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
De Sousa, R., *The Rationality of Emotion* (Cambridge, MA: MIT Press, 1987).

Devitt, M. and Sterelny, K., *Language and Reality: An Introduction to the Philosophy of Language* (Oxford: Blackwell, 1987).

Donald, M., *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991).

Dretske, F. I., *Seeing and Knowing* (London: Routledge and Kegan Paul, 1969).

Eells, E. and Maruszewski, T. (eds.), *Probability and Rationality: Studies on L. Jonathan Cohen's Philosophy of Science* (Amsterdam: Rodopi, 1991).

Evans, G., *The Varieties of Reference* (Oxford: Clarendon Press, 1982).

Evans, J. St. B. T., *Bias in Human Reasoning: Causes and Consequences* (Hove: Lawrence Erlbaum Associates, 1989).

Evans, J. St. B. T., Newstead, S. E. and Byrne, R. M. J., *Human Reasoning: The Psychology of Deduction* (Hove: Lawrence Erlbaum Associates, 1993).

Evans, J. St. B. T. and Over, D. E., *Rationality and Reasoning* (Hove: Psychology Press, 1996).

Field, H., 'Mental Representation', *Erkenntnis* 13 (1978), pp. 9–61, reprinted in Block (ed.), *Readings in Philosophy of Psychology, Volume 2*.

Realism, Mathematics and Modality (Oxford: Blackwell, 1989).

Science Without Numbers: A Defence of Nominalism (Oxford: Blackwell, 1980).

Fodor, J. A., 'A Modal Argument for Narrow Content', *Journal of Philosophy* 88 (1991), pp. 5–26.

Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong (Oxford: Oxford University Press, 1998).

'Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology', *Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980), pp. 63–109, reprinted in Fodor, *Representations*.

Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind (Cambridge, MA: MIT Press, 1987).

Representations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science (Brighton: Harvester Press, 1981).

The Elm and the Expert: Mentalese and its Semantics (Cambridge, MA: MIT Press, 1994).

The Language of Thought (Hassocks: Harvester Press, 1976).

The Modularity of Mind (Cambridge, MA: MIT Press, 1983).

'The Present Status of the Innateness Hypothesis', in Fodor, *Representations*.

Fodor, J. A. and Pylyshyn, Z. W., 'Connectionism and Cognitive Architecture: A Critical Analysis', *Cognition* 28 (1988),

pp. 3–78, reprinted in Macdonald and Macdonald (eds.), *Connectionism*.

Gallois, A., *The World Without, the Mind Within: An Essay on First-Person Authority* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Garber, D., 'Mind, Body, and the Laws of Nature in Descartes and Leibniz', *Midwest Studies in Philosophy* 8 (1983), pp. 105–33.

Garrett, B., *Personal Identity and Self-Consciousness* (London: Routledge, 1998).

Geach, P. T., *Truth, Love and Immortality: An Introduction to McTaggart's Philosophy* (London: Hutchinson, 1979).

George, A. (ed.), *Reflections on Chomsky* (Oxford: Blackwell, 1989).

Gibson, J. J., *The Ecological Approach to Visual Perception* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1986).

Gigerenzer, G., 'Ecological Intelligence: An Adaptation for Frequencies', in Cummins and Allen (eds.), *The Evolution of Mind*.

Gigerenzer, G. and Murray, D. J., *Cognition as Intuitive Statistics* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1987).

Ginet, C., *On Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Glover, J. (ed.), *The Philosophy of Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1976).

Greenwood, J. D. (ed.), *The Future of Folk Psychology: Intentionality and Cognitive Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Grice, H. P., *Studies in the Way of Words* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

'The Causal Theory of Perception', *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. 35 (1961), pp. 121–52, reprinted in Grice, *Studies in the Way of Words* and in Dancy (ed.), *Perceptual Knowledge*.

Guttenplan, S. (ed.), *Mind and Language* (Oxford: Clarendon Press, 1975).

Haack, S., *Philosophy of Logics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

Hamilton, A., 'Anscombian and Cartesian Scepticism', *Philosophical Quarterly* 41 (1991), pp. 39–54.

'A New Look at Personal Identity', *Philosophical Quarterly* 45 (1995), pp. 332–49.

Hardin, C. L., *Color for Philosophers* (Indianapolis: Hackett, 1988).

Heal, J., 'Moore's Paradox: A Wittgensteinian Approach', *Mind* 103 (1994), pp. 5–24.

Heil, J., *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction* (London: Routledge, 1998).
The Nature of True Minds (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
Heyes, C. and Dickinson, A., 'Folk Psychology Won't Go Away: Response to Allen and Beckoff', *Mind and Language* 10 (1995), pp. 329–32.
'The Intentionality of Animal Action', *Mind and Language* 5 (1990), pp. 87–104.
Hinton, J. M., *Experiences: An Inquiry into some Ambiguities* (Oxford: Clarendon Press, 1973).
Hornsby, J., *Actions* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980).
Howe, M. J. A., *Fragments of Genius: The Strange Feats of Idiots Savants* (London: Routledge, 1989).
Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978).
Jackson, F., 'Epiphenomenal Qualia', *Philosophical Quarterly* 32 (1982), pp. 127–36, reprinted in Lycan (ed.), *Mind and Cognition*.
Perception: A Representative Theory (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
Jeffrey, R. C., *Formal Logic: Its Scope and Limits*, 2nd edn (New York: McGraw-Hill, 1981).
Johnson-Laird, P. N. and Byrne, R. M. J., *Deduction* (Hove: Lawrence Erlbaum Associates, 1991).
Kay, P. and McDaniel, C. K., 'The Linguistic Significance of the Meanings of Basic Color Terms', *Language* 54 (1978), pp. 610–46, reprinted in Byrne and Hilbert (eds.), *Readings on Color. Volume 2*.
Kenny, A., *Action, Emotion and Will* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963).
Will, Freedom and Power (Oxford: Blackwell, 1975).
Kim, J., *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
Köhler, W., *The Mentality of Apes*, 2nd edn (New York: Viking, 1959).
Kosslyn, S., *Image and Brain: The Resolution of the Imagery Debate* (Cambridge, MA: MIT Press, 1994).
'The Medium and the Message in Mental Imagery: A Theory', in Block (ed.), *Imagery*.
Kosslyn, S. M., Pinker, S., Smith, G. E. and Shwartz, S. P., 'On the Demystification of Mental Imagery', *Behavioral and Brain*

Sciences 2 (1979), pp. 535–81, partly reprinted in a revised form in Block (ed.), *Imagery*.
Kripke, S. A., *Naming and Necessity* (Oxford: Blackwell, 1980), first published in G. Harman and D. Davidson (eds.), *Semantics of Natural Language* (Dordrecht: D. Reidel, 1972).
LePore, E. and McLaughlin, B. (eds.), *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (Oxford: Blackwell, 1985).
Lewis, D., 'Mad Pain and Martian Pain', in Block (ed.), *Readings in Philosophy of Psychology, Volume 1*, reprinted in Lewis, *Philosophical Papers, Volume I*.
Philosophical Papers, Volume I (New York: Oxford University Press, 1983).
Philosophical Papers, Volume II (New York: Oxford University Press, 1986).
'Veridical Hallucination and Prosthetic Vision', *Australasian Journal of Philosophy* 58 (1980), pp. 239–49, reprinted in Lewis, *Philosophical Papers, Volume II* and in Dancy (ed.), *Perceptual Knowledge*.
Libet, B., *Neurophysiology of Consciousness* (Boston, MA: Birkhaüser, 1993).
'Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action', *Behavioral and Brain Sciences* 8 (1985), pp. 529–66, reprinted in Libet, *Neurophysiology of Consciousness*.
Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975).
Loux, M. J., *Metaphysics: A Contemporary Introduction* (London: Routledge, 1998).
Lowe, E. J., 'An Analysis of Intentionality', *Philosophical Quarterly* 30 (1980), pp. 294–304.
'Indirect Perception and Sense Data', *Philosophical Quarterly* 31 (1981), pp. 330–42.
Kinds of Being: A Study of Individuation, Identity and the Logic of Sortal Terms (Oxford: Blackwell, 1989).
Locke on Human Understanding (London: Routledge, 1995).
'Objects and Criteria of Identity', in B. Hale and C. Wright (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language* (Oxford: Blackwell, 1997).
'Personal Experience and Belief: The Significance of External Symbolic Storage for the Emergence of Modern Human Cognition', in C. Scarre and C. Renfrew (eds.), *Cognition and Culture: The Archaeology of Symbolic Storage* (Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 1998).

'Rationality, Deduction and Mental Models', in Manktelow and Over (eds.), *Rationality*.

Subjects of Experience (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

'The Metaphysics of Abstract Objects', *Journal of Philosophy* 92 (1995), pp. 509–24.

The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity and Time (Oxford: Clarendon Press, 1998).

'There are No Easy Problems of Consciousness', *Journal of Consciousness Studies* 2 (1995), pp. 266–71, reprinted in Shear (ed.), *Explaining Consciousness*.

'What Is a Criterion of Identity?', *Philosophical Quarterly* 39 (1989), pp. 1–21, reprinted in Noonan (ed.), *Identity*.

Lycan, W. G. (ed.), *Mind and Cognition: A Reader* (Oxford: Blackwell, 1990).

Macdonald, C. and Macdonald, G. (eds.), *Connectionism: Debates in Psychological Explanation, Volume 2* (Oxford: Blackwell, 1995).

Malcolm, N., 'A Definition of Factual Memory', in N. Malcolm, *Knowledge and Certainty: Essays and Lectures* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1963).

Manktelow, K. I. and Over, D. E., *Inference and Understanding: A Philosophical and Psychological Perspective* (London: Routledge, 1990).

Manktelow, K. I. and Over, D. E. (eds.), *Rationality: Psychological and Philosophical Perspectives* (London: Routledge, 1993).

Marr, D., *Vision: A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information* (New York: W. H. Freeman and Company, 1982).

Martin, C. B. and Deutscher, M., 'Remembering', *Philosophical Review* 75 (1966), pp. 161–96.

McClelland, J. L., Rumelhart, D. E. and Hinton, G. E., 'The Appeal of Parallel Distributed Processing', in Rumelhart and McClelland (eds.), *Parallel Distributed Processing, Volume 1*.

McCulloch, G., *The Mind and its World* (London: Routledge, 1995).

McDowell, J., 'Criteria, Defeasibility, and Knowledge', *Proceedings of the British Academy* 68 (1982), pp. 455–79, reprinted in Dancy (ed.), *Perceptual Knowledge*.

Mind and World (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994).

McGinn, C., *Mental Content* (Oxford: Blackwell, 1989).

The Subjective View: Secondary Qualities and Indexical Thoughts (Oxford: Clarendon Press, 1983).

Melden, A. I., *Free Action* (London: Routledge and Kegan Paul, 1961).

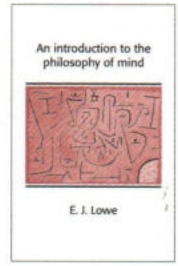
Mele, A. R., 'Real Self-Deception', *Behavioral and Brain Sciences* 20 (1997), pp. 91–136.
Mellor, D. H., 'I and Now', *Proceedings of the Aristotelian Society* 89 (1989), pp. 79–94, reprinted in Mellor, *Matters of Metaphysics*.
Matters of Metaphysics (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
Merricks, T., 'A New Objection to A Priori Arguments for Dualism', *American Philosophical Quarterly* 31 (1994), pp. 80–5.
Millikan, R. G., *Language, Thought and Other Biological Categories: New Foundations for Realism* (Cambridge, MA: MIT Press, 1984).
Mills, E., 'Interactionism and Overdetermination', *American Philosophical Quarterly* 33 (1996), pp. 105–17.
Nagel, T., 'Brain Bisection and the Unity of Consciousness', *Synthese* 22 (1971), pp. 396–413, reprinted in Nagel, *Mortal Questions*.
Mortal Questions (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
'What is it Like to be a Bat?', *Philosophical Review* 83 (1974), pp. 435–50, reprinted in Nagel, *Mortal Questions*.
Nelkin, N., *Consciousness and the Origins of Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
Newstead, S. E. and Evans, J. St. B. T. (eds.), *Perspectives on Thinking and Reasoning: Essays in Honour of Peter Wason* (Hove: Lawrence Erlbaum Associates, 1995).
Noonan, H. W., *Personal Identity* (London: Routledge, 1989).
Noonan, H. W. (ed.), *Identity* (Aldershot: Dartmouth, 1993).
O'Brien, D. P., 'Mental Logic and Human Irrationality: We Can Put a Man on the Moon, So Why Can't We Solve those Logical-Reasoning Problems?', in Manktelow and Over (eds.), *Rationality*.
Olson, E. T., *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology* (New York: Oxford University Press, 1997).
O'Shaughnessy, B., *The Will: A Dual Aspect Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
Papineau, D., *Philosophical Naturalism* (Oxford: Blackwell, 1993).
Reality and Representation (Oxford: Blackwell, 1987).
Parfit, D., 'Personal Identity', *Philosophical Review* 80 (1971), pp. 3–27, reprinted in Glover (ed.), *The Philosophy of Mind*.
Reasons and Persons (Oxford: Clarendon Press, 1984).
Peacocke, C. A. B., *Holistic Explanation: Action, Space, Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 1979).
'Scenarios, Concepts and Perception', in Crane (ed.), *The Contents of Experience*.
Sense and Content: Experience, Thought, and their Relations (Oxford: Clarendon Press, 1983).

Pears, D., *Motivated Irrationality* (Oxford: Clarendon Press, 1984).
Penfield, W., *The Excitable Cortex in Conscious Man* (Liverpool: Liverpool University Press, 1958).
Premack, D., '"Does the Chimpanzee have a Theory of Mind?" Revisited', in R. Byrne and A. Whiten (eds.), *Machiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans* (Oxford: Clarendon Press, 1988).
Prichard, H. A., 'Acting, Willing, Desiring', in H. A. Prichard, *Moral Obligation: Essays and Lectures* (Oxford: Clarendon Press, 1949).
Pullum, G. K., *The Great Eskimo Vocabulary Hoax and Other Irreverent Essays on the Study of Language* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).
Putnam, H., *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, Volume 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
Representation and Reality (Cambridge, MA: MIT Press, 1988).
'The Meaning of "Meaning"', in K. Gunderson (ed.), *Language, Mind and Knowledge: Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Volume 7* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975), reprinted in Putnam, *Mind, Language and Reality*.
'The Nature of Mental States', in Lycan (ed.), *Mind and Cognition: A Reader*.
Pylyshyn, Z. W., *Computation and Cognition: Toward a Foundation for Cognitive Science* (Cambridge, MA: MIT Press, 1984).
'The Imagery Debate: Analog Media versus Tacit Knowledge', in Block (ed.), *Imagery*.
Pylyshyn, Z. W. (ed.), *The Robot's Dilemma: The Frame Problem of Artificial Intelligence* (Norwood, NJ: Ablex, 1987).
Ramsey, W., Stich, S. P. and Garon, J., 'Connectionism, Eliminativism, and the Future of Folk Psychology', in J. E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives, 4* (Atascadero, CA: Ridgeview Press, 1990), reprinted in Ramsey, Stich and Rumelhart (eds.), *Philosophy and Connectionist Theory* and in Macdonald and Macdonald (eds.), *Connectionism*.
Ramsey, W., Stich, S. P. and Rumelhart, D. E. (eds.), *Philosophy and Connectionist Theory* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1991).
Rips, L. J., 'Mental Muddles', in M. Brand and R. M. Harnish (eds.), *The Representation of Knowledge and Belief* (Tucson: University of Arizona Press, 1986).
Robinson, H., *Perception* (London: Routledge, 1994).
Rumelhart, D. E. and McClelland, J. L., 'On Learning the Past Tenses of English Verbs', in Rumelhart and McClelland (eds.), *Parallel Distributed Processing, Volume 2*.

Rumelhart, D. E. and McClelland, J. L. (eds.), *Parallel Distributed Processing: Explorations in the Microstructure of Cognition, Volume 1: Foundations* (Cambridge, MA: MIT Press, 1986).
Parallel Distributed Processing, Volume 2: Psychological and Biological Models (Cambridge, MA: MIT Press, 1986).
Russell, B., *The Analysis of Mind* (London: George Allen and Unwin, 1921).
Ryle, G., *The Concept of Mind* (London: Hutchinson, 1949).
Sacks, O., *Seeing Voices: A Journey into the World of the Deaf* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989).
Saunders, B. A. C. and van Brakel, J., 'Are There Nontrivial Constraints on Color Categorization?', *Behavioral and Brain Sciences* 20 (1997), pp. 167–228.
Searle, J. R., *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
'Minds, Brains, and Programs', *Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980), pp. 417–24, reprinted in Boden (ed.), *The Philosophy of Artificial Intelligence*.
The Rediscovery of the Mind (Cambridge, MA: MIT Press, 1992).
Segal, G., 'Seeing What is Not There', *Philosophical Review* 98 (1989), pp. 189–214.
Sellars, W., 'The Structure of Knowledge II', in H. N. Castañeda (ed.), *Action, Knowledge, and Reality: Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975).
Shear, J. (ed.), *Explaining Consciousness: The Hard Problem* (Cambridge, MA: MIT Press, 1997).
Shepard, R. N. and Metzler, J., 'Mental Rotation of Three-Dimensional Objects', *Science* 171 (1971), pp. 701–3.
Shoemaker, S., 'Functionalism and Qualia', *Philosophical Studies* 27 (1975), pp. 291–315, reprinted in Shoemaker, *Identity, Cause, and Mind*
Identity, Cause, and Mind: Philosophical Essays (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
'Persons and their Pasts', *American Philosophical Quarterly* 7 (1970), pp. 269–85, reprinted in Shoemaker, *Identity, Cause, and Mind*.
Self-Knowledge and Self-Identity (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1963).
'Self-Reference and Self-Awareness', *Journal of Philosophy* 65 (1968), pp. 555–67, reprinted in Shoemaker, *Identity, Cause, and Mind* and in Cassam (ed.), *Self-Knowledge*.
Simons, P., *Parts: A Study in Ontology* (Oxford: Clarendon Press, 1987).
Smith, N. and Tsimpli, I.-M., *The Mind of a Savant: Language Learning and Modularity* (Oxford: Blackwell, 1995).

Smolensky, P. 'On the Proper Treatment of Connectionism', *Behavioral and Brain Sciences* 11 (1988), pp. 1–74, reprinted in Macdonald and Macdonald (eds.), *Connectionism*.
Snowdon, P., 'Perception, Vision, and Causation', *Proceedings of the Aristotelian Society* 81 (1980–1), pp. 175–92, reprinted in Dancy (ed.), *Perceptual Knowledge*.
Stalnaker, R. C., *Inquiry* (Cambridge, MA: MIT Press, 1984).
Stich, S., *The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation* (Cambridge, MA: MIT Press, 1990).
Strawson, G., *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume* (Oxford: Clarendon Press, 1989).
Strawson, P. F., *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (London: Methuen, 1959).
Sutton, J., *Philosophy and Memory Traces: Descartes to Connectionism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
Taylor, R., *Action and Purpose* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966).
Thalberg, I., *Perception, Emotion and Action* (Oxford: Blackwell, 1977).
Thomson, J. J., *Acts and Other Events* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977).
'The Time of a Killing', *Journal of Philosophy* 68 (1971), pp. 115–32.
Turing, A. M., 'Computing Machinery and Intelligence', *Mind* 59 (1950), pp. 433–60, reprinted in Boden (ed.), *The Philosophy of Artificial Intelligence*.
Tversky, A. and Kahneman, D., 'Causal Schemata in Judgements under Uncertainty', in M. Fishbein (ed.), *Progress in Social Psychology, Volume 1* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1980).
Tye, M., *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind* (Cambridge, MA: MIT Press, 1995).
The Imagery Debate (Cambridge, MA: MIT Press, 1991).
The Metaphysics of Mind (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
van Gelder, T., 'What Might Cognition Be, If Not Computation?', *Journal of Philosophy* 92 (1995), pp. 345–81.
van Inwagen, P., *An Essay on Free Will* (Oxford: Clarendon Press, 1983).
Vermazen, B. and Hintikka, M. B. (eds.), *Essays on Davidson: Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press, 1985).
Watson, J. B., *Behaviourism*, 2nd edn (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

Weiskrantz, L., *Blindsight: A Case Study and Implications* (Oxford: Clarendon Press, 1986).
Whorf, B. L., *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, ed. J. B. Carroll (Cambridge, MA: MIT Press, 1956).
Wilkes, K. V., *Real People: Personal Identity Without Thought Experiments* (Oxford: Clarendon Press, 1988).
Williams, B., *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).
'The Self and the Future', *Philosophical Review* 79 (1970), pp. 161–80, reprinted in Williams, *Problems of the Self*.
Wilson, R. A., *Cartesian Psychology and Physical Minds: Individualism and the Sciences of the Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn (Oxford: Blackwell, 1958).
The Blue and Brown Books, 2nd edn (Oxford: Blackwell, 1969).
Wollheim, R., *The Thread of Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
Woolhouse, R. S., 'Leibniz's Reaction to Cartesian Interactionism', *Proceedings of the Aristotelian Society* 86 (1985/86), pp. 69–82.
Wright, C., Smith, B. C. and Macdonald, C. (eds.), *Knowing Our Own Minds* (Oxford: Clarendon Press, 1998).
Yourgrau, P. (ed.), *Demonstratives* (Oxford: Oxford University Press, 1990).



مقدمة لفلسفة العقل

ما هو العقل؟ هل هو شيءٌ ما مختلف عن الجسم؟ وإذا كان كذلك، فما هذا الشيء الذي نُسمّيه عقلاً؟ ما المشكلة في أن يكونَ العقلُ هو الدماغ؟ كيف يمثّل العقلُ الأشياء؟ كيف يعرف الإنسان حالاته الداخلية كالألم؟ ما هو الوعي؟ هل يمكن اختزاله في أحداث في الدماغ؟ هذه الأسئلة قد شغلت الفلاسفة على مر العصور، لأنها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بفروع فلسفية أخرى، كنظرية المعرفة وفلسفة الأخلاق، لكن منذ ديكارت (أي مع بداية الفلسفة الحديثة) زاد الوعي بهذه الأسئلة وأصبحت أكثر إلحاحًا لتولُّد مناخ علمي سرعان ما حاول أن يشمل كل شيء، في سعيها المحموم لإنتاج: "نظرية كل شيء"، ومن الواضح أن كُلّ شيء هذه تشمل كلّ شيءٍ حقًّا!، حتى الإنسان.

إن فلسفة العقل "لا تهتم بالتحليل الفلسفي للمفاهيم العقلية فحسب، وإنما تهتم أيضًا بالقضايا الميتافيزيقية المرتبطة بهذه المفاهيم.. وتتضمن الميتافيزيقا جانبًا مهمًّا هو الأنطولوجيا، وهي دراسة المقولات العامة للوجود؛ أي أنها تقدّمُ تصورًا عامًّا لكيفية وجود الأشياء. وتحفل فلسفة العقل بالميتافيزيقا لأنها لا بد من أن تقول شيئًا عن العقول والكائنات العاقلة ومكانها ضمن الإطار العام للوجود". باختصار، موقف الفرد من فلسفة العقل يحدّد موقفه من الأسئلة الكبرى في الفلسفة.

لقد كان من المهم أن يتوفر مرجعٌ عربيٌّ لدراسة فلسفة العقل، لا سيما مع نُدرة المراجع العربية المؤلَّفة والمترجمة في المذاهب المعاصرة في فلسفة العقل. وقد اخترنا هذا الكتاب لأنَّ مؤلِّفه يربط الموضوعات بأسلوب سهل، ولا يقتصر على تعريف المذاهب تعريفًا مُعجميًّا، وإنما يحاول إيجاد التشابهات وبيان الاختلافات في منطلقات ونتائج هذه المذاهب. كما أن المؤلف موضوعي إلى حد كبير في عرضه للمذاهب، وهذا قليلٌ في الكتب المعاصرة في فلسفة العقل، لأن معظم المؤلفين اختزاليون لهم موقف مادي اختزالي أو إقصائي بشكل أو بآخر من قضايا فلسفة العقل. وهذا لا يعني أن المؤلف ينتصر للثنائية الديكارتية بصورتها التقليدية على النحو الحاصل عند اللاهوتيين المعاصرين مثل ألفين بلانتنجا وريتشارد سوينبرن، وإنما هو ضد الاستخفاف بها، وضد الاختزال المبدئي للإنسان في جسد أو دماغ، وضد هيمنة علم الأعصاب على تصوراتنا لذواتنا.

من تصدير المترجمَين

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3
محل رقم 1، المحمدية
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلوي: 03 76 20 661 213+
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون

الحمراء - شارع ليون - برج ليون، ط6
بيروت-لبنان - ص. ب. 113/6058
خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
email: rw.culture@yahoo.com

ISBN 978-614-466-073-7
9 786144 660737